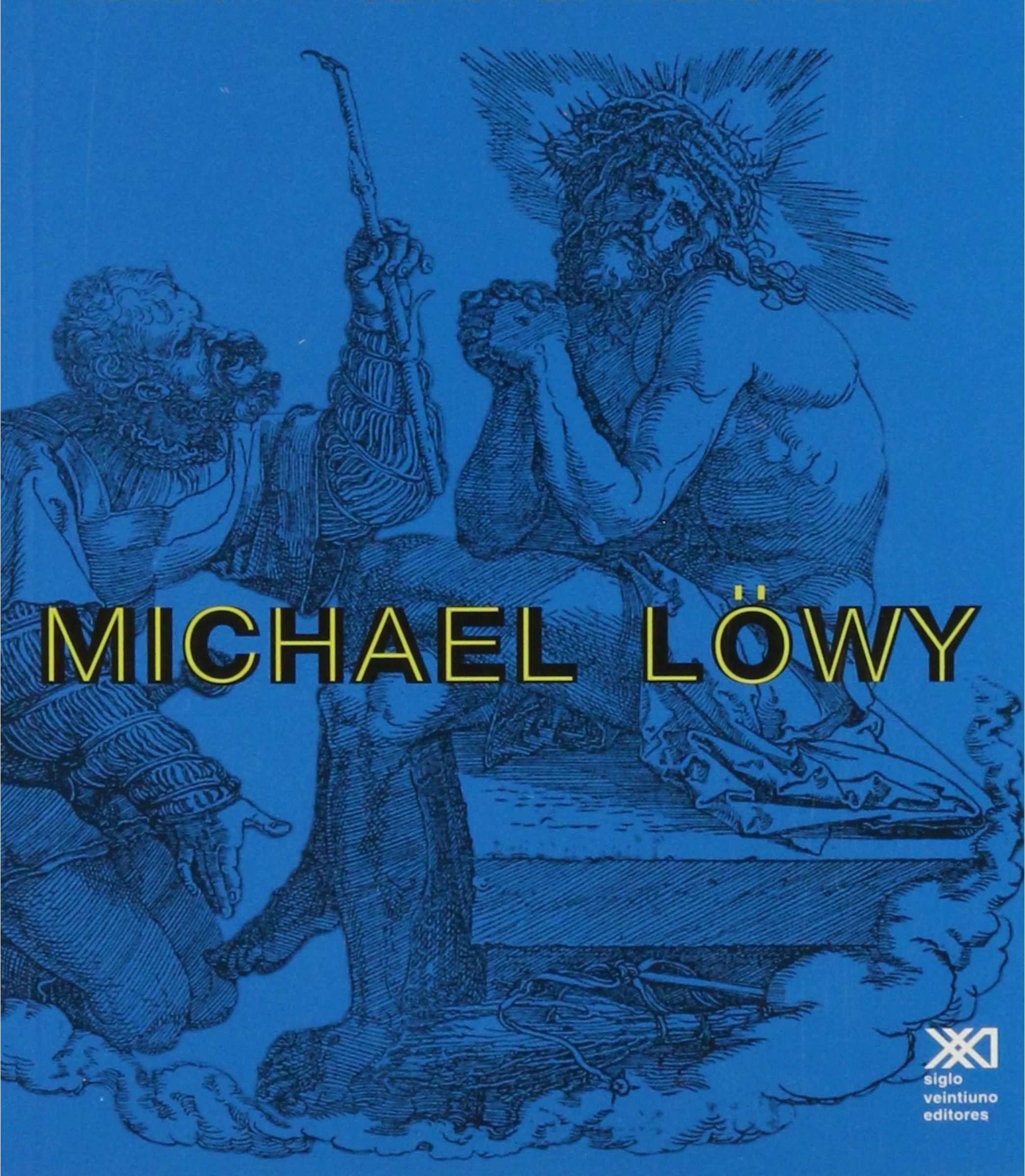
GUERRA de DIOSES

RELIGIÓN Y POLÍTICA EN AMÉRICA LATINA



MICHAEL LÖWY

siglo veintiuno editores

traducción de
JOSEFINA ANAYA

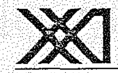
GUERRA DE DIOSES

Religión y política en América Latina

por

MICHAEL LÖWY





siglo veintiuno editores, s.a. de c.v.
CERRO DEL AGUA 248, DELEGACIÓN COYOACÁN, 04310, MÉXICO, D.F.

siglo veintiuno de españa editores, s.a.
PRÍNCIPE DE VERGARA 78 2º DCHA. MADRID, ESPAÑA

esta obra ha recibido el apoyo a la traducción que otorgan
el ministerio francés de relaciones exteriores
y la embajada de francia en méxico

portada de patricia reyes baca

primera edición en español, 1999

isbn 968-23-2208-1

primera edición en inglés, 1996

título original: *the war of gods. religion and politics in latin america*

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

Existe ya un cuerpo considerable de publicaciones sobre la relación entre la religión y la política en América Latina. No sólo hay ensayos teológicos, testimonios de partícipes o indagaciones periodísticos, sino también obras académicas de diferentes disciplinas de las ciencias sociales (sociología, ciencias políticas, antropología) que versan, explícitamente o no, sobre esta cuestión. Sin embargo, la mayor parte de estas investigaciones se limitan a estudios de caso en un solo país (o una subregión, como Centroamérica), o a un solo aspecto (las comunidades de bases, las nuevas iglesias protestantes, etc.) de este vasto dominio problemático.

La intención de este libro es proporcionar una introducción analítica general al estudio de los nuevos procesos en el campo de fuerza político-religioso de los últimos treinta y cinco años en América Latina en la medida en que hayan constituido factores de importancia en el cambio social. Esta cronología no es arbitraria: a fines de los años cincuenta se inició un nuevo periodo en la historia de las relaciones entre religión y política en América Latina que aún está en curso y cuyas posibilidades están abiertas. Sus orígenes se pueden encontrar en dos sucesos históricos que tuvieron lugar casi simultáneamente, en 1958 y 1959: uno en el Vaticano: la elección del papa Juan XXIII, y el otro en una isla del Caribe: la victoria de la revolución cubana.

Por supuesto, este libro ha abrevado copiosamente en la literatura disponible sobre el tema, pero al mismo tiempo propone un panorama más amplio y pretende formular nuevas hipótesis teóricas. El método que utiliza es el de una *sociología de la cultura*, ampliamente inspirado en la tradición marxista (aunque también incorpora algunas nociones claves weberianas). Por lo tanto, no se centrará únicamente en la descripción etnológica de las prácticas religiosas, en el estudio de la estructura funcional de la iglesia como institución o en los datos empíricos acerca del comportamiento electoral de las diversas confesiones, sino, más bien, en la compleja evolución de los vínculos entre las *culturas* religiosas y políticas, en un contexto de modernización y de intensos conflictos

sociales y políticos. Los documentos religiosos (teológicos, canónicos o pastorales) constituirán una de las fuentes principales, y se examinarán a la vez en su contenido cultural interno, sus implicaciones sociales y políticas y sus lazos con instituciones y con movimientos sociales.

– Se prestará mayor atención a los movimientos sociales con objetivos sociales emancipatorios –generalmente llamados "progresistas" o "de izquierda", aunque estos términos no son del todo apropiados–, tanto debido a las simpatías personales del autor como porque constituyen un nuevo fenómeno sociológico e histórico, si se los compara con el papel conservador tradicional de la religión o con organizaciones más antiguas tales como la Democracia Cristiana, ya estudiada en el pasado. Este fenómeno, a menudo llamado "teología de la liberación", es mucho más profundo y extenso que una corriente teológica: de hecho, es un vasto *movimiento social* –que propongo llamar "cristianismo liberacionista"– de consecuencias políticas trascendentales. También tomaremos en cuenta la contraofensiva conservadora (tanto católica como protestante) y su lucha contra la teología de la liberación, que ha creado dificultades cada vez mayores a este movimiento. No pretendemos ser exhaustivos; trataremos de demostrar las hipótesis con algunos estudios de caso.

La expresión "guerra de los dioses" es una referencia al conocido argumento de Weber sobre el politeísmo de los valores y el conflicto insalvable de las creencias extremas ("dioses") de la sociedad moderna. Por ejemplo, en *Science as vocation* (1919) Weber escribió:

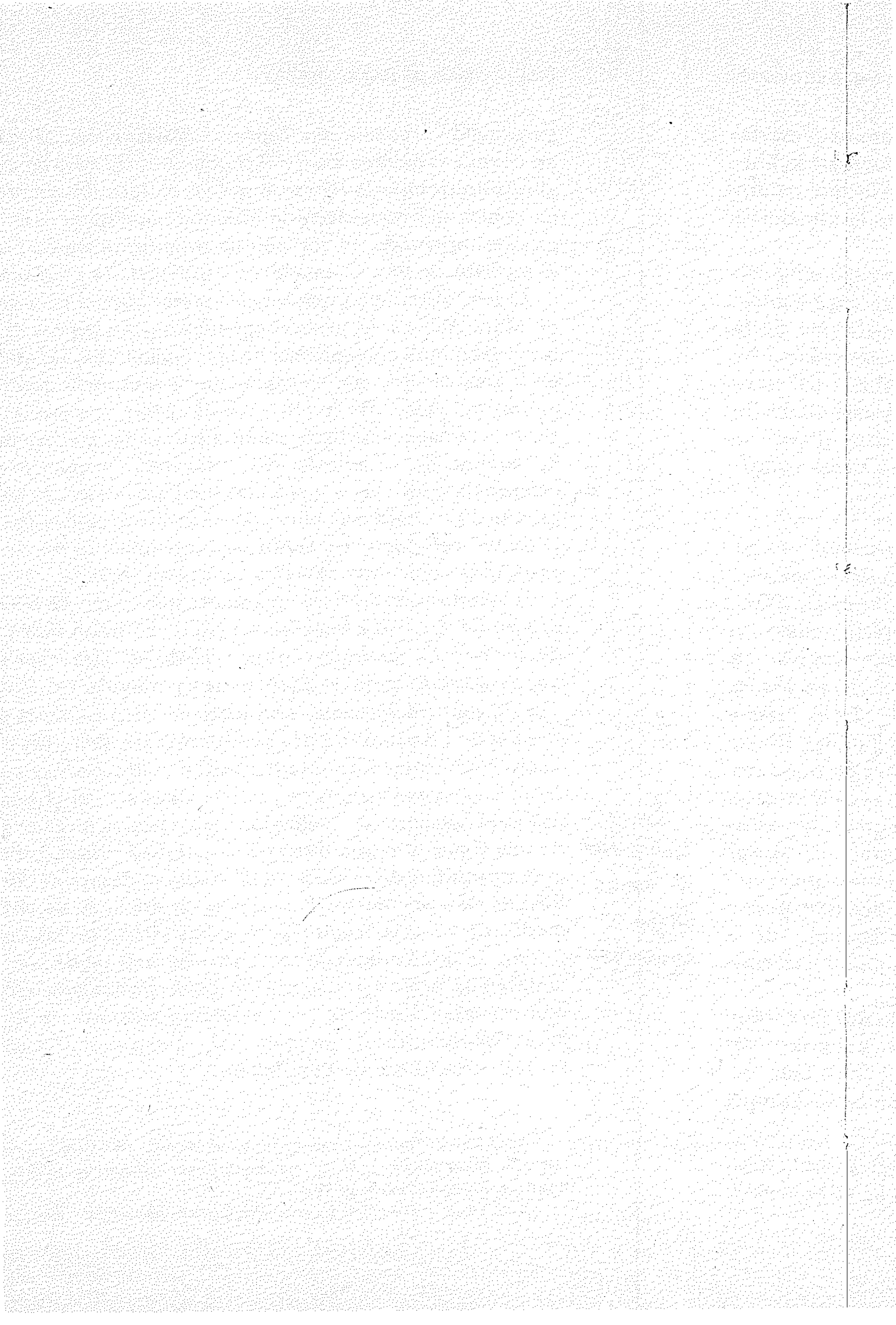
> Mientras la vida siga siendo inmanente y sea interpretada en sus propios términos, no conocerá más que una incesante pugna de estos dioses entre sí. O, para decirlo francamente, las últimas actitudes posibles hacia la vida son irreconciliables, y por ende su lucha no puede llevarse a una conclusión final. De ahí que sea necesario hacer una elección decisiva.[1]

Kampf der Götter, de Weber, define atinadamente el *ethos* políti-

co-religioso de América Latina durante los últimos treinta y cinco años. Por una parte, *ad intra*, se aplica al conflicto existente en el campo de lo religioso entre concepciones radicalmente opuestas de Dios: las de los cristianos progresistas y las de los cristianos conservadores (tanto católicos como protestantes) –una "colisión de valores" (*Wertkollision*, otro término weberiano) que puede incluso asumir, en situaciones extremas como la de Centroamérica durante los años ochenta, la forma de una guerra civil. Por otra parte, *ad extra*, la expresión ha sido utilizada por los teólogos de la liberación mismos "sin referencia a Weber" para describir el conflicto entre el Dios liberador, tal como ellos lo conciben, y los ídolos de la opresión representados por el Dinero, el Mercado, los Bienes de Consumo, el Capital, etcétera.[2]

Nací y crecí en Brasil, dentro de una familia de judíos inmigrantes, vinculados política e intelectualmente con la tradición marxista; me siento a la vez estrechamente ligado (por ser latinoamericano) y distanciado del objeto de estudio (al no ser creyente). No pretendo en absoluto negar mi simpatía ética y política por aquellos cristianos que se lo juegan todo en su lucha por la emancipación de los pobres en América Latina, pero espero que este libro sea leído con provecho también por quienes no comparten mis valores ni mis preferencias.

[2] Véase por ejemplo Hugo Assmann, Franz Hinkelammert, Jorge Pixley, Pablo



1

RELIGIÓN Y POLÍTICA: UNA REVISIÓN DE MARX Y WEBER

MARXISMO Y RELIGIÓN: ¿EL OPIO DEL PUEBLO?

¿Sigue siendo la religión un baluarte de la reacción, el oscurantismo y el conservadurismo, tal como Marx y Engels la veían en el siglo XIX? ¿Es una especie de narcótico que intoxica a las masas y les impide el pensamiento claro y la acción en su propio beneficio? En gran medida la respuesta es *sí*. Esta visión se aplica muy bien a las corrientes fundamentalistas de los principales credos religiosos (cristianismo, judaísmo, islam), al conservadurismo católico, a casi todos los grupos evangélicos (y su expresión en la llamada "Iglesia electrónica") y a la mayoría de las nuevas sectas religiosas, algunas de las cuales, como la famosa Iglesia de Moon, no son más que una hábil combinación de manipulación financiera, lavado de cerebro oscurantista y anticomunismo fanático.

Sin embargo, el surgimiento de una cristiandad revolucionaria y de la teología de la liberación en América Latina (y otros lugares) abre un nuevo capítulo histórico y plantea nuevas cuestiones interesantes que no pueden responderse sin una renovación del análisis marxista de la religión. Inicialmente, cuando se topaban con fenómenos semejantes, los marxistas solían aplicar un modelo tradicional de interpretación que contraponía obreros y campesinos cristianos, que podrían ser considerados los defensores de la revolución, a la Iglesia (el clero), cuerpo reaccionario como el que más. Todavía en 1966 podían decir que la muerte de un cura, el padre Camilo Torres, que se había sumado a la guerrilla colombiana y fue asesinado durante una confrontación con el ejército ese mismo año, era un caso excepcional. Pero la creciente participación de los cristianos, entre ellos muchos religiosos y curas, en las luchas populares y su integración en masa en la Revolución sandinista claramente reflejaban la necesidad de un nuevo enfoque. Los marxistas, desconcertados y confundidos con estos sucesos, todavía recurrían a la distinción usual entre la práctica social válida de

estos cristianos y su ideología religiosa, definida como necesariamente regresiva e idealista. No obstante, con la teología de la liberación vemos la aparición del pensamiento religioso que utiliza conceptos marxistas y que inspira luchas en pro de la liberación social.

Efectivamente, algo nuevo ha ocurrido en el escenario religioso latinoamericano durante los últimos decenios, cuya importancia es histórica en el ámbito mundial. Un sector significativo de la Iglesia (tanto los creyentes como el clero) en Latinoamérica ha dado un cambio de posición en el campo de la lucha social, trasladándose, junto con sus recursos materiales y espirituales, del lado de los pobres y de su lucha por una nueva sociedad. ¿Puede el marxismo ayudarnos a explicar este acontecimiento inesperado?

La bien conocida frase "la religión es el opio del pueblo" es considerada la quintaesencia de la concepción marxista del fenómeno religioso por la mayoría de sus defensores y sus oponentes. ¿Qué tan correcta es esta visión? Para empezar, es necesario insistir en que esta declaración *no es en absoluto específicamente marxista*. La misma frase puede encontrarse, en contextos diversos, en los escritos de Kant, Herder, Feuerbach, Bruno, Bauer, Moses Hess y Heinrich Heine. Por ejemplo, en su ensayo sobre Ludwig Börne (1840), Heine ya la utiliza, en forma bastante positiva (aunque irónica): "Bienvenida sea una religión que derrame, en el cáliz amargo del sufrimiento de la especie humana, unas dulces gotas, soporíferas, de opio espiritual, unas gotas de amor, esperanza y fe." Moses Hess, en sus ensayos publicados en Suiza en 1843, toma una posición más crítica (de todos modos ambigua): "La religión puede hacer soportable... la penosa conciencia de la esclavitud... de la misma manera en que el opio es una buena ayuda en las enfermedades dolorosas."[1]

La expresión apareció poco después en el artículo de Marx sobre Hegel "La filosofía del derecho" (1844). Una lectura cuidadosa del párrafo de Marx donde aparece esta frase revela que es más moderada y menos parcial de lo que generalmente se cree. Aunque

su posición frente a la religión es obviamente crítica, Marx toma en cuenta el *carácter dual* del fenómeno: "El desaliento religioso es al mismo tiempo la *expresión* del verdadero desaliento y la *protesta* en contra del verdadero desaliento. La religión es el suspiro de la criatura oprimida, el corazón de un mundo sin corazón, así como el espíritu de una situación no espiritual. Es el *opio* del pueblo."[2]

Al leer el ensayo completo le queda claro a uno que la opinión de Marx debía más al neohegelianismo de izquierda, para el que la religión es la enajenación de la esencia humana, que a la filosofía de la Ilustración, que simplemente la denunció como una conspiración del clero. De hecho, cuando Marx escribió el párrafo que citamos todavía era discípulo de Feuerbach, que era neohegeliano. Su análisis de la religión era, entonces, "premarxista", no hacía referencia a las clases y era más bien ahistórico. Pero se caracterizaba por ser *dialéctico*, al captar el carácter contradictorio del "desaliento" religioso: era tanto una legitimación de las condiciones existentes como una protesta en contra de ellas.

El estudio marxista, propiamente hablando, de la religión como una *realidad social e histórica* no comenzó hasta más tarde, en particular con *La ideología alemana* (1846). El elemento clave de este nuevo método para el análisis de la religión es abordarlo como una de múltiples formas de ideología, esto es, de la *producción espiritual* de un pueblo, de la producción de ideas, representaciones y conciencia, necesariamente condicionadas por la producción material y sus correspondientes relaciones sociales. Aunque a veces utiliza el concepto de "reflexión" –que llevó a muchas generaciones de marxistas por una desviación estéril– la idea central del libro es la necesidad de explicar la génesis y el desarrollo de las diversas formas de conciencia (la religión, la ética, la filosofía, etc.) por medio de las relaciones sociales, "en virtud de las cuales, por supuesto, se puede describir el cuadro en su totalidad (y, por lo tanto, también la acción recíproca de estos diversos aspectos)".[3] Toda una escuela "disidente" de sociología marxista de la cultura (Lukács, Goldmann) está en favor del concepto dialéctico de *totalidad* en vez de la teoría de la *reflexión*.

Después de escribir, junto con Engels, *La ideología alemana*, Marx prestó muy poca atención a la religión como tal, esto es, un universo de significado cultural-ideológico específico. No obstante, se pueden encontrar, en el primer volumen de *El capital*, algunas observaciones metodológicas interesantes; por ejemplo, aquella conocida nota al pie donde da respuesta al argumento de que la importancia de la política en la Antigüedad, y de la religión en la Edad Media, revela la insuficiencia de la interpretación materialista de la historia: "Lo indiscutible es que ni la Edad Media pudo vivir de catolicismo ni el mundo antiguo de política. Es, a la inversa, el modo y manera en que la primera y el segundo se ganan la vida, lo que explica por qué en un caso la política y en otro el catolicismo desempeñaron el papel protagónico [*Hauptrolle*]."[4] Marx nunca se tomó la molestia de aportar las razones económicas de la importancia de la religión medieval, pero este pasaje es significativo debido a que reconoce que, en ciertas circunstancias históricas, la religión puede ciertamente tener un papel decisivo en la vida de una sociedad.

Pese a su falta de interés en la religión en general, Marx sí prestó atención a la relación entre el protestantismo y el capitalismo. Varios pasajes de *El capital* hacen referencia a la contribución del protestantismo a la primitiva acumulación de capital –por ejemplo, al estimular la expropiación de las propiedades y los pastos comunales de la Iglesia. En los *Grundrisse*, medio siglo antes del famoso ensayo de Weber, hace el siguiente comentario iluminador sobre la asociación íntima entre el protestantismo y el capitalismo:

> El culto al dinero tiene su ascetismo, su abnegación y su sacrificio: el ahorro y la frugalidad, desprecio de los placeres mundanos, temporales y efímeros; la búsqueda del *eterno* tesoro. De ahí la conexión [*Zusammenhang*] entre el puritanismo inglés o el protestantismo holandés y la tendencia a acumular dinero [*Geldmachen*].[5]

El paralelo (que no identidad) con la tesis de Weber es asombroso, tanto más cuanto que el autor de *La ética protestante* no pudo

[4] Karl Marx, *El capital*, México, Siglo XXI, 16a. ed., 1987, t. I, vol. I, p. 100.

[5] Marx, *Das Kapital*, pp. 749-750; *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Berlín, Dietz Verlag, p. 143; *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*, México, Siglo XXI, 1971, p. 168.

haber leído este pasaje (los *Grundrisse* se publicaron por primera vez en 1940).

Por otra parte, Marx se refirió a menudo al capitalismo como una "religión de la vida cotidiana" basada en el fetichismo de la mercancía. Describió el capitalismo como "un Moloch que exige al mundo en su totalidad en sacrificio", y el progreso capitalista como un "monstruoso dios pagano, que sólo quería beber néctar en los cráneos de los muertos". Su crítica de la economía está sazonada con referencias a la idolatría: Baal, Moloch, Mamón, el Carnero de Oro y, por supuesto, el propio concepto de "fetiche". Pero este lenguaje tiene más bien un significado metafórico que uno sustancial (en términos de sociología de la religión).[6]

Friedrich Engels mostró (tal vez debido a su educación pietista) un interés mucho mayor que Marx en los fenómenos religiosos y su papel histórico. La principal contribución de Engels al estudio marxista de las religiones es su análisis de la relación de las representaciones religiosas con la *lucha de clases*. Por encima de la polémica filosófica "materialismo *vs.* idealismo", le interesaba entender y explicar las formas sociales e históricas concretas de religión. El cristianismo ya no aparecía (como en Feuerbach) como una "esencia" intemporal, sino como un sistema cultural que sufrió transformaciones en los diferentes periodos históricos: primero fue la religión de los esclavos, luego fue la ideología estatal del Imperio romano, luego amoldado a la jerarquía feudal y finalmente adaptado a la sociedad burguesa. Se presenta así como un espacio simbólico que se disputaban fuerzas sociales antagonistas: en el siglo XVI, por ejemplo, la teología feudal, el protestantismo burgués y las herejías plebeyas.

Ocasionalmente su análisis cae en una interpretación utilitaria e instrumental estrecha de los movimientos religiosos: "Y cada una de las distintas clases utiliza para este fin su propia y congruente religión:... siendo indiferente, para estos efectos, que los señores crean o no, ellos mismos, en sus respectivas religiones."[7] Engels no parece encontrar, en las diferentes formas de creencia, más que

[6] Karl Marx, *Werke*, Berlín, Dietz Verlag, 1960, vol. 9, p. 226 y vol. 26, p. 488. Algunos teólogos de la liberación (Enrique Dussel, Hugo Assmann) hacen amplio uso de estas referencias en su definición del capitalismo como idolatría.

[7] Friedrich Engels, "Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana", en C. Marx, F. Engels, *Obras escogidas en tres tomos*, Moscú, Progreso, 1980, t. III, p. 394.

un "disfraz religioso" de los intereses de clase. Sin embargo, gracias a su método de lucha de clases, se dio cuenta –a diferencia de los filósofos de la Ilustración– de que el clero no era un cuerpo socialmente homogéneo: en ciertas coyunturas históricas se dividió según su composición de clase. Así, durante la Reforma tenemos por un lado al alto clero, la cima feudal de la jerarquía, y por el otro al bajo clero, del que salieron los ideólogos de la Reforma y del revolucionario movimimiento campesino.[8]

Materialista, ateo y enemigo irreconciliable de la religión, Engels, con todo, captó, como el joven Marx, el carácter *dual* del fenómeno: su papel en la legitimación del orden establecido pero también, según las circunstancias sociales, su función crítica, disidente e incluso revolucionaria. Además, la mayoría de los estudios concretos que estudió se referían a las formas *rebeldes* de religión.

En primer lugar, se interesó en el cristianismo primitivo, que definió como la religión de los pobres, los desposeídos, los condenados, los perseguidos y los oprimidos. Los primeros cristianos procedían de los niveles más bajos de la sociedad: esclavos, hombres libres que habían sido despojados de sus derechos y campesinos pequeños abrumados por las deudas.[9] Incluso llegó a trazar un paralelo entre esta cristiandad primitiva y el socialismo moderno: *a*] ninguno de los dos grandes movimientos es la creación de líderes y profetas –aunque no hayan faltado profetas en ninguno de los dos–, sino movimientos de masas; *b*] los dos son movimientos de los oprimidos, han sufrido persecución y sus miembros han sido proscritos y buscados hasta dar con ellos por las autoridades gobernantes; *c*] ambos predican la liberación inminente de la esclavitud y la miseria. Para acicalar su comparación, Engels, algo provocativamente, citó al historiador francés Renan: "Si usted quiere darse una idea de cómo eran las primeras comunidades cristianas, basta un vistazo a una sucursal local de la Asociación Internacional de Trabajadores."

Según Engels, el paralelo entre socialismo y cristianismo primitivo está presente en todos los movimientos que, a lo largo de los siglos, han soñado en restaurar la religión cristiana primitiva –des-

baptistas de Thomas Münzer a (después de 1830) los comunistas revolucionarios franceses y los partidarios del comunismo utópico alemán Wilhelm Weitling. Sin embargo, a los ojos de Engels sigue habiendo una diferencia esencial entre los dos movimientos: los cristianos primitivos trasponían la liberación al más allá en tanto que el socialismo la ubica en este mundo.[10]

Pero, ¿es esta diferencia tan nítida como parece a primera vista? En su estudio sobre las grandes guerras campesinas en Alemania parece volverse borrosa: Thomas Münzer, el teólogo y líder de los campesinos revolucionarios y de los plebeyos herejes (anabaptistas) del siglo XVI, quería el establecimiento inmediato del Reino de Dios *en la tierra*, aquel milenario Reino de los profetas. Según Engels, el Reino de Dios para Münzer era una sociedad sin diferencias de clase, propiedad privada ni autoridad del Estado independiente o ajena a los miembros de esa sociedad. Sin embargo, le seguía tentando reducir la religión a una estratagema: habló de la "fraseología" cristiana de Münzer y su "disfraz" bíblico.[11] La dimensión específicamente religiosa del milenarismo münziano –su fuerza espiritual y moral, su profundidad mística auténticamente experimentada– parece habérsele escapado.

Engels no oculta su admiración por el milenarista profeta alemán cuyas ideas describe como "casi comunistas" y "revolucionarias desde el punto de vista religioso": ellas constituían menos una síntesis de las demandas de los plebeyos de la época que "una brillante anticipación" de las futuras metas emancipatorias del proletariado. Engels no explora más allá esta dimensión *anticipatoria y utópica* de la religión (que no se ha de explicar en términos de la "teoría de la reflexión"), intensa y abundantemente elaborada por Ernst Bloch (como veremos más adelante).

El último movimiento revolucionario emprendido bajo el estandarte de la religión fue, según Engels, el movimiento puritano inglés del siglo XVII. Si la religión, y no el materialismo, fue la que aportó la ideología de esta revolución se debió a la naturaleza políticamente reaccionaria de esta filosofía en Inglaterra, representada por Hobbes y otros partidarios del absolutismo real. En

contraste con este materialismo y este deísmo conservadores, las sectas protestantes dieron a la guerra contra los Estuardo su estandarte religioso y sus luchadores.[12] Este análisis es bastante interesante: al romper con la visión lineal de la historia heredada de la Ilustración, Engels reconoce que la lucha entre materialismo y religión no se corresponde necesariamente con la guerra entre revolución y contrarrevolución, progreso y regresión, libertad y despotismo, clases oprimidas y clases gobernantes. En este caso preciso, la relación es exactamente la opuesta: religión revolucionaria contra materialismo absolutista.

Engels estaba convencido de que desde la Revolución francesa la religión ya no podía seguir funcionado como una ideología revolucionaria, y se sorprendió cuando comunistas franceses y alemanes –como Cabet y Weitling– proclamaron que "cristianismo es comunismo". Esta discrepancia en cuanto a la religión fue una de las principales razones de que los comunistas franceses no participaran en los *French-German Yearbooks* (1844) y del rompimiento con Weitling en 1846.

Engels no pudo predecir la teología de la liberación, pero, gracias a su análisis de los fenómenos religiosos desde el punto de vista de la lucha de clases, sacó a la luz el potencial de protesta de la religión y abrió el camino a un nuevo enfoque, distinto tanto de la filosofía de la Ilustración (la religión como conspiración del clero) como del neohegelianismo alemán (la religión como la esencia humana enajenada), de las relaciones entre religión y sociedad.

La mayoría de los estudios marxistas de la religión del siglo XX se limitan a comentar o desarrollar las ideas esbozadas por Marx y Engels o bien a aplicarlas a una realidad en particular. Éste fue el caso, por ejemplo, de los estudios históricos del cristianismo primitivo, de las herejías medievales, de Tomás Moro y de Thomas Münzer realizados por Karl Kautsky. Para él todas estas corrientes religiosas eran movimientos comunistas y las "precursoras del socialismo moderno" (título de su serie de ensayos), cuya finalidad era una especie de *comunismo distributivo*, en oposición al comunismo productivo del moderno movimiento de los trabajadores. Aun-

[12] Friedrich Engels, "On materialism", en *ibid.*, p. 99.

que Kautsky nos da percepciones interesantes y detalles de las bases sociales y económicas de estos movimientos y de sus aspiraciones comunistas, suele reducir sus creencias religiosas a una mera "envoltura" [*Hülle*] o "vestimenta" [*Gewand*] que "oculta" su contenido social. Las manifestaciones místicas, apocalípticas y milenaristas de las herejías medievales son, a su modo de ver, no más que expresiones de desesperación resultantes de la imposibilidad de realizar sus ideales comunistas.[13] En su libro sobre la Reforma alemana, no pierde el tiempo en la dimensión religiosa de la lucha entre católicos, luteranos y anabaptisas: despreciando lo que llama "altercados teológicos" [*theologischen Zänkereien*] entre esos movimientos religiosos; se limita a ver la sola tarea del historiador, "que es hacer remontar las luchas de esas épocas a las contradicciones de los intereses materiales". Las 95 Tesis de Lutero no son tanto una disputa acerca de dogmas como un conflicto sobre cuestiones económicas: la bolsa de dinero [*Geldbeutel*] de que Roma despojaba a Alemania en la forma de impuestos para la Iglesia.[14]

El libro de Kautsky sobre Tomás Moro es más original: ofrece una imagen reluciente e idílica del cristianismo medieval popular, una religión gozosa y feliz, llena de vitalidad y de animadas celebraciones y fiestas. El autor de la *Utopía* es presentado como el último representante de este viejo catolicismo feudal popular, muy diferente del catolicismo jesuítico actual. Según Kautsky, Tomás Moro eligió el catolicismo como religión y no el protestantismo porque se oponía a la proletarización forzada de los campesinos resultante de la destrucción de la Iglesia tradicional y de la propiedad terrateniente comunal por la Reforma protestante en Inglaterra. Por otro lado, las instituciones religiosas de la isla "Utopía" muestran que Tomás Moro estaba lejos de ser partidario del autoritarismo católico establecido: pugnaba por la tolerancia religiosa, la abolición del celibato entre el clero, la elección de sacerdotes por la comunidad y la ordenación de mujeres.[15]

Muchos marxistas del movimiento europeo de los trabajadores

[13] Karl Kautsky, *Vorläufer des neueren Sozialismus. Erster Band. Kommunistische Bewegungen im Mittelalter*, Stuttgart, Dietz Verlag, 1913, pp. 170, 198, 200-202.

[14] Karl Kautsky, *Der Kommunismus in der deutschen Reformation, Stuttgart*, Dietz Verlag, 1921, pp. 3, 5.

[15] Karl Kautsky, *Thomas More und seine Utopie*, Stuttgart, Dietz Verlag, 1890, pp. 101, 244-249, 325-330.

fueron radicalmente hostiles a la religión, pero creían que la batalla ateísta en contra de la ideología religiosa debía estar subordinada a las necesidades concretas de la lucha de clases, que exige la unión entre los trabajadores que creen en Dios y los que no. El mismo Lenin, que con mucha frecuencia denunció la religión como

tierra es más importante para nosotros que la unidad de opinión del proletariado acerca del paraíso celestial".[16]

Rosa Luxemburg era partidaria de esta estrategia, pero ella desarrolló un enfoque diferente y original. Atea de hueso colorado, en sus escritos atacó a la religión como tal mucho menos de lo que atacó las políticas reaccionarias de la Iglesia en nombre de sus propias tradiciones. En un ensayo escrito en 1905 ("La Iglesia y el socialismo") declaró que los socialistas modernos son más fieles a los principios originales del cristianismo que el clero conservador de hoy. Desde la lucha socialista por un orden social de igualdad, libertad y fraternidad, si los curas honestamente querían implantar en la vida de la humanidad el principio cristiano "ama a tus semejantes como a ti mismo", entonces deberían aceptar el movimiento socialista. Cuando el clero apoya a los ricos, y a aquellos que explotan y oprimen a los pobres, están explícitamente contraviniendo las enseñanzas cristianas: no sirven a Dios sino a Mamón. Los primeros apóstoles de la cristiandad fueron comunistas apasionados y los Padres de la Iglesia (como Basilio el Grande y Juan Crisóstomo) denunciaron las injusticias sociales. Hoy esta causa la ha tomado el movimiento socialista, que lleva a los pobres el evangelio de la fraternidad y la igualdad, y llama a la gente a establecer en la tierra el Reino de la Libertad y el amor a los demás.[17] En vez de pelear una batalla filosófica en nombre del materialismo, Rosa Luxemburg trató de rescatar la dimensión social de la tradición cristiana para el movimiento de los trabajadores.

Los marxistas austriacos, como Otto Bauer y Max Adler, eran

mucho menos hostiles a la religión que sus camaradas alemanes o rusos. Parecían considerar el marxismo compatible con alguna forma de religión, pero esto sólo en cuanto a la religión como "creencia filosófica" (de inspiración neokantiana) y no en cuanto a las tradiciones religiosas históricas concretas.[18]

la Comintern. A la sazón la idea dominante entre los marxistas era que un cristiano que se convirtiera en socialista o comunista necesariamente abandonaría sus anteriores creencias religiosas "anticientíficas" e "idealistas". La hermosa obra teatral *Santa Juana en la hoguera* (1932), de Bertolt Brecht, es un buen ejemplo de esta manera de mirar la conversión de los cristianos a la lucha por la emancipación del proletariado. Brecht describe con mucha perspicacia el proceso por el cual Juana, uno de los dirigentes del Ejército de Salvación, descubre la verdad acerca de la explotación y de las injustias sociales y muere denunciando sus propias opiniones anteriores. Pero para él debe darse un rompimiento total y absoluto entre su vieja fe cristiana y su nuevo credo de lucha revolucionaria. Antes de morir Juana dice a su pueblo:

> Si alguna vez alguien viene a decirte
> que existe un Dios, aun cuando invisible,
> de quien puedes esperar ayuda,
> golpéalo con una piedra en la cabeza
> hasta morir.

La percepción de Rosa Luxemburg de que uno podría luchar por el socialismo en nombre de los verdaderos valores del cristianismo originial se perdió en esta suerte de perspectiva "materialista", cruda y un tanto intolerante. De hecho, unos pocos años después de que Brecht escribiera esta obra apareció en Francia (1936-1938) un movimiento de revolucionarios cristianos, que con-

el movimiento de los trabajadores, en particular sus tendencias más radicales (el ala izquierda del Partido Socialista). Su eslogan principal era: "Somos socialistas porque somos cristianos."[19]

Entre los líderes y pensadores del movimiento comunista, Gramsci fue probablemente el que prestó mayor atención a las cuestiones religiosas. A diferencia de Engels o de Kautsky, no se interesaba en el cristianismo primitivo ni en las herejías comunistas de la Edad Media sino en el funcionamiento de la *Iglesia católica*: fue uno de los primeros marxistas que trataron de entender el papel contemporáneo de la Iglesia y el peso de la cultura religiosa entre las masas populares. En sus escritos de juventud Gramsci simpatiza con las formas progresistas de religiosidad. Por ejemplo, el socialista cristiano Charles Peguy le fascina: "el rasgo más obvio de la personalidad de Péguy es la religiosidad, la intensa fe... Sus libros están llenos de este misticismo inspirado por el más puro y persuasivo de los entusiasmos, que toma la forma de una prosa personalísima, de entonación bíblica." Y tras la lectura de *Notre jeunesse*, del mismo Péguy: "nos embriaga ese *sentimiento místico religioso del socialismo*, de la justicia que todo lo permea... Sentimos en nosotros mismos una nueva vida, una fe más poderosa que va más allá de la polémica ordinaria y miserable de los politiquillos vulgarmente materialistas".[20]

Los escritos más sustanciales de Gramsci sobre religión, sin embargo, se encuentran en las *Notas de la cárcel*: pese a su naturaleza fragmentaria, asistemática y alusiva, contienen las anotaciones más perspicaces. Su crítica aguda e irónica de las formas conservadoras de la religión –en particular la rama jesuítica del catolicismo, que detestaba cordialmente– no le impidió percibir también la dimensión utópica de las ideas religiosas:

La religión es la utopía más gigantesca, esto es, la "metafísica" más gigan-

[19] Véase la excelente investigación de Agnès Rochefort-Turquin, *Socialistes parce que chrétiens*, París, Cerf, 1986.

[20] Antonio Gramsci, "Carlo Péguy ed Ernesto Psichari" (1916), en *Scritti giovanili 1914-1918*, Turín, Einaudi, 1958, pp. 33-34; "I movimenti e Coppoleto" (1916), en *Sotto la mole*, Turín, Einaudi, 1972, pp. 118-119. Gramsci también parecía interesado, a principios de los años veinte, en el movimiento campesino dirigido por el católico de izquierda G. Miglioli. Véase al respecto el notorio libro de Rafael Díaz-Salazar, *El proyecto de Gramsci*, Barcelona, Anthropos, pp. 96-97.

tesca que haya conocido la historia, puesto que constituye el intento más grandioso de reconciliar, en forma mitológica, las contradicciones reales de la vida histórica. Afirma, en efecto, que la humanidad tiene la misma "naturaleza" que el hombre... en la medida en que ha sido creado por Dios, es hijo de Dios, es por lo tanto hermano de otros hombres, es igual a otros hombres y es libre entre otros hombres y como otros hombres...; pero también afirma que todo esto no es de este mundo, sino de otro (la utopía). Así fermentan las ideas de igualdad, fraternidad y libertad entre los hombres... Así ocurre que en toda agitación radical de la multitud, de una u otra manera, con formas particulares y con ideologías particulares, estas demandas siempre han surgido.

También insistió en las diferenciaciones internas de la Iglesia según las orientaciones ideológicas: liberal, modernista, jesuítica y las corrientes fundamentalistas dentro de la cultura católica, y según las diferentes clases sociales: "Cada religión... es realmente una multiplicidad de religiones diferentes y a menudo contradictorias: hay un catolicismo para los campesinos, un catolicismo para la pequeña burguesía y los trabajadores urbanos, un catolicismo para las mujeres y un catolicismo para los intelectuales." Más aún, estaba convencido de que el cristianismo es, en ciertas condiciones históricas, "una forma necesaria de la voluntad de las masas populares, una forma específica de racionalidad en el mundo y de la vida"; pero esto se aplica sólo a la religión inocente del pueblo, no al "cristianismo jesuítico" [*cristianesimo gesuitizzato*], que es "narcótico puro para las masas populares".[21]

La mayoría de las notas de Gramsci se refieren a la historia y al papel actual de la Iglesia católica en Italia: su expresión social y política a través de Acción Católica y el Partido del Pueblo, su relación con el Estado y con las clases subordinadas, etc. Aunque se refirió en especial a la división de clases dentro de la Iglesia, Gramsci también estaba consciente de la autonomía relativa de la institución, como un cuerpo compuesto de "intelectuales tradicionales" (el clero y los intelectuales católicos legos), esto es, intelectuales vinculados al pasado feudal y no conectados "orgánicamente" con ninguna clase social moderna. Ésta es la razón de que

[21] Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, Quintin Hoare y G. Nowell Smith, comps., Londres, New Left Books, 1971, pp. 328, 397, 405; *Il materialismo storico*, Roma, Editori Riuniti, 1979, p. 17.

la principal motivación de las acciones políticas de la Iglesia y de la relación conflictiva con la burguesía italiana sea la defensa de los intereses corporativos, su poder y sus privilegios.

Gramsci estaba muy interesado en la Reforma protestante; a diferencia de Engels y Kautsky, sin embargo, no se centró en Thomas Münzer y los anabaptistas sino más bien en Lutero y Calvino. Lector atento de *La ética protestante*, de Max Weber, estaba convencido de que la transformación de la doctrina calvinista de la predestinación en "uno de los mayores impulsos para la iniciativa práctica que haya tenido lugar en la historia del mundo", es un ejemplo clásico del paso de una visión del mundo a una norma práctica de comportamiento. Hasta cierto punto se puede pensar que Gramsci utilizó a Weber para superar el enfoque economicista del marxismo vulgar, al centrarse en el papel históricamente productivo de las ideas y las representaciones.[22]

Su relación con el protestantismo, con todo, rebasó con mucho esta cuestión metodológica: para él la Reforma protestante, como movimiento verdaderamente nacional/popular, capaz de movilizar a las masas, era una especie de paradigma para la gran "reforma moral e intelectual" que el marxismo busca completar: la filosofía de la praxis "corresponde a la conexión Reforma protestante + Revolución francesa: es una filosofía que también es una política y una política que también es una filosofía". En tanto que Kautsky, que vivía en la Alemania protestante, idealizó el Renacimiento italiano y desdeñaba la Reforma por ser cosa de "bárbaros", Gramsci, el marxista italiano, ponderaba a Lutero y a Calvino y acusó al Renacimiento de movimiento aristocrático y reaccionario.[23]

Las observaciones de Gramsci son ricas y estimulantes, pero finalmente siguen el modelo marxista clásico de analizar la religión. Ernst Bloch fue el primer autor marxista en modificar radicalmente el marco teórico, sin abandonar la perspectiva marxista y revolucionaria. Como Engels, distinguió dos corrientes socialmente opuestas: por un lado, la religión teocrática de las iglesias oficiales, el opio del pueblo y aparato engañoso al servicio de los

poderosos; por otro lado, la religión subterránea, subversiva y herética de los alibigenses, los husitas, Joachim di Fiore, Thomas Münzer, Franz von Baader, Wilhelm Weitling y León Tolstoi. Sin embargo, a diferencia de Engels, Bloch se rehusó a considerar la religión únicamente como un "disfraz" de los intereses de clase: abiertamente criticó esta noción, a la vez que la atribuyó exclusivamente a Kautsky. En sus formas de protesta y de rebelión, la religión es una de las formas más significativas de conciencia *utópica,* una de las expresiones más ricas del *principio de esperanza.* Con su capacidad para la anticipación creativa, la escatología judeocristiana –el universo religioso favorito de Bloch– contribuye a dar forma al espacio imaginario del *no ser todavía.*[24]

Basado en estos supuestos filosóficos, Bloch desarrolla una interpretación heterodoxa e iconoclasta de la Biblia (tanto del Viejo como del Nuevo Testamento) al producir la *Biblia pauperum,* que denuncia a los faraones e insta a toda persona a elegir *aut Caesar aut Christus,* entre el César y Cristo.

Ateo religioso –según él sólo un ateo puede ser un buen cristiano, y viceversa– y teólogo de la revolución, Bloch produjo no sólo una lectura marxista del milenarismo (siguiendo a Engels) sino también, y esto era nuevo, una *interpretación milenarista del marxismo,* con el cual la lucha socialista por el Reino de la Libertad se percibe como la heredera directa de las herejías escatológicas y colectivistas del pasado.

Por supuesto, Bloch, al igual que el joven Marx de la famosa cita de 1844, reconocía el carácter dual del fenómeno religioso, su aspecto opresivo así como su potencial para la revuelta. El primero requiere el uso de lo que llamaba "la corriente fría del marxismo": el implacable análisis materialista de las ideologías, los ídolos y las idolatrías. El segundo, no obstante, requiere "la corriente cálida del marxismo", que aspira a rescatar el *excedente cultural utópico* de la religión, su fuerza crítica y anticipatoria. Más allá de cualquier "diálogo", Bloch soñaba con una unión auténtica entre el cristianismo y la revolución, como la que tuvo lugar durante la guerra de los campesinos en el siglo XVI.

por algunos de los miembros de la Escuela de Frankfurt. Max Horkheimer consideraba que "la religión es el registro de los deseos, las nostalgias (*Sehnsüchte*) y los enjuiciamientos de incontables generaciones".[25] Erich Fromm, en su libro *The dogma of Christ* (1930), recurrió al marxismo y al psicoanálisis para ilustrar la esencia mesiánica, plebeya, igualitaria y antiautoritaria del cristianismo primitivo. Y Walter Benjamin intentó combinar, en una síntesis única y original, la teología y el marxismo, el mesianismo judío y el materialismo histórico, la lucha de clases y la redención.[26]

La obra de Lucien Goldmann constituye otro intento original de renovar el estudio marxista de la religión. Aunque su fuente de inspiración era completamente diferente de la de Bloch, también estaba interesado en redimir los valores morales y humanos de la tradición religiosa. En su libro *Le Dieu caché* (1955) desarrolló un análisis sociológico muy sutil y lleno de inventiva de la herejía jansenista (que incluía el teatro de Racine y la filosofía de Pascal), que para él era una trágica visión del mundo que expresaba la situación particular de una capa social (la *noblesse de robe*) de la Francia del siglo XVII. Una de sus innovaciones metodológicas fue relacionar la religión no sólo con los intereses de la clase sino con su *condición existencial* entera: por ello examinó de qué manera esta capa legal y administrativa, desgarrada entre su dependencia de la monarquía absoluta y su oposición a ella, dio expresión religiosa a sus dilemas en la trágica visión del mundo que fue el jansenismo. Según David McLellan, éste es el "más impresionante análisis específico de la religión producido por el marxismo occidental".[27]

La parte más sorprendente y original de la obra es, con todo, el intento de comparar –sin asimilarlas una a la otra– la *fe religiosa* y la *fe marxista*: ambas tienen en común su rechazo del individualismo puro (racionalista o empirista) y la creencia en *valores transindividuales*: Dios para la religión, la comunidad humana para el socialismo. En ambos casos la fe se basa en un envite –el envite

[25] Max Horkheimer, "Gedanke zur Religion" (1935), en *Kritische Theorie*, Frankfurt/Main, S. Fischer Verlag, 1972, vol. 1, p. 374.

[26] Véase Michael Löwy, "Revolution against progress: Walter Benjamin's romantic anarchism", *New Left Review*, 152, noviembre-diciembre de 1985; "Religion, utopia and countermodernity: The allegory of the angel of history in Walter Benjamin", en Michael Löwy, *On changing the world*, Atlantic Highlands, N.J., Humanities Press, 1993.

[27] McLellan, *Marxism and religion*, p. 128.

pascaliano sobre la existencia de Dios y el envite marxista sobre la liberación de la humanidad– que presupone riesgos, el peligro del fracaso y la esperanza del éxito. Ambos implican una creencia fundamental que no es demostrable exclusivamente en el terreno de los juicios factuales. Lo que los separa es, naturalmente, el carácter suprahistórico de la trascendencia religiosa: "La fe marxista es una fe en el futuro histórico que los seres humanos mismos forjan, o más bien que debemos forjar con nuestra actividad, 'un envite' sobre el éxito de nuestras acciones; la trascendencia que es el objeto de esta fe no es ni supernatural ni transhistórica, sino supraindividual, ni más ni menos."[28] Sin pretender de ninguna manera "cristianizar" el marxismo, Lucien Goldmann introdujo, gracias al concepto de *fe*, una nueva manera de mirar la conflictiva relación entre creencia religiosa y ateísmo marxista.

La idea de que hay terreno común entre la mente religiosa y la revolucionaria ya había sido sugerida, de manera menos sistemática, por el marxista latinoamericano más original y creativo, el peruano José Carlos Mariátegui. En un ensayo, en 1925, "El hombre y el mito", propusto una visión bastante heterodoxa de los valores revolucionarios:

> Los intelectuales burgueses se afanan en la crítica racionalista del método, la teoría y la técnica del revolucionario. ¡Qué gran malentendido! La fuerza de los revolucionarios no estriba en su ciencia; estriba en su fe, su pasión, su voluntad. Es una fuerza religiosa, mística, espiritual. Es la fuerza del Mito... La emoción del revolucionario... es una emoción religiosa. Las motivaciones religiosas se han mudado del cielo a la tierra. Ya no son divinas, sino humanas y sociales.

En un panegírico a Georges Sorel por haber sido el primer pensador marxista que entendió el "carácter religioso, místico y metafísico del socialismo", escribió unos pocos años después, en su último libro, *En defensa del marxismo* (1930):

> Gracias a Sorel, el marxismo pudo asimilar los elementos sustantivos y las adquisiciones de las corrientes filosóficas que surgieron después de Marx. Remplazando las bases racionalistas y positivistas del socialismo de su

[28] Lucien Goldmann, *Le Dieu caché*, París, Gallimard, 1955, p. 99.

tiempo, Sorel encontró en Bergson y los pragmatistas ideas que fortalecieron el pensamiento socialista y le restituyeron su misión revolucionaria... La teoría de los mitos revolucionarios, que aplicaba al movimiento socialista la experiencia de los movimientos religiosos, sentó la base de una filosofía de la revolución.[29]

Esta formulación –expresión de una rebelión romántica/marxista en contra de la interpretación dominante (semipositiva) del materialismo histórico– pudiera parecer demasiado radical. En todo caso, debe quedar claro que Mariátegui no quería hacer una iglesia del socialismo, ni una secta religiosa, sino que quería hacer surgir las dimensiones espiritual y ética de la lucha revolucionaria: la fe (mística), la solidaridad, la indignación moral, el compromiso total a riesgo de la propia vida (a lo que llamó lo "heroico"). El socialismo para Mariátegui era inseparable del intento de volver a seducir al mundo por medio de la acción revolucionaria. No es soprendente que se haya convertido en una de las referencias marxistas más importantes para el fundador de la teología de la liberación, el peruano Gustavo Gutiérrez.

Marx y Engels pensaban que el papel subversivo de la religión era algo que pertenecía al pasado, que ya no tenía significado alguno en la época de la moderna lucha de clases. Esta predicción fue más o menos confirmada históricamente durante un siglo; con algunas excepciones importantes (particularmente en Francia): los socialistas cristianos de los años treinta, los sacerdotes obreros de los cuarenta, el ala izquierda de los sindicatos cristianos (la Confederación Francesa de los Trabajadores Cristianos) en los cincuenta, etc. Pero para comprender la que ha venido ocurriendo en Latinoamérica durante los últimos treinta años (y en menor medida también en otros continentes) alrededor de la cuestión de la *teología de la liberación* necesitamos integrar en nuestro análisis las percepciones de Bloch y Goldmann sobre el potencial utópico de la

LA ÉTICA CATÓLICA Y EL ESPÍRITU DEL CAPITALISMO: EL CAPÍTULO NO ESCRITO EN LA SOCIOLOGÍA DE LA RELIGIÓN DE MAX WEBER

El principal argumento de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, de Max Weber, no es tanto (como se dice a menudo) que la religión es el factor causal determinante del desarrollo económico, sino más bien que existe, entre ciertas formas religiosas y el estilo de vida capitalista, una relación de *afinidad electiva* [*Wahlverwandtschaft*]. Weber no define qué quiere decir con este término, pero uno puede deducir de sus escritos que designa una relación de atracción mutua y de refuerzo mutuo, que en ciertos casos conduce a una especie de simbiosis cultural.[30]

Y ¿qué hay con la importancia económica de la ética católica? Max Weber nunca escribió una evaluación sistemática de las relaciones entre el catolicismo y el *ethos* capitalista, pero hay un evidente "subtexto", un contraargumento no escrito integrado a la estructura misma de *La ética protestante*: la Iglesia católica es un entorno mucho menos favorable –si no es que francamente hostil– para el desarrollo del capitalismo que las sectas calvinista o metodista. ¿A qué se debe? Hay, de hecho, tanto en este libro como en algunas de sus otras obras, algunas percepciones que constituyen una especie de respuesta (parcial) a esta pregunta. Aunque estos argumentos están dispersos en diferentes escritos y nunca fueron desarrollados ni sistematizados por Weber, nos dan claves muy valiosas para entender la tensión entre el catolicismo y el capitalismo. Curiosamente, y hasta donde yo sé, no hay prácticamente quien haya abordado de manera importante esta cuestión entre la enorme cantidad de publicaciones acerca de la tesis weberiana aparecidas en los ocho últimos años. Tratemos de reconstruir este ensayo weberiano no escrito utilizando todas sus referencias a esta tensión y luego verificando su hipótesis a la luz de otras fuentes históricas o religiosas.

Paradójicamente, *La ética protestante* es uno de los escritos de Weber que tiene poco que decir acerca de esta cuestión. Aunque el primer capítulo se ocupa extensamente de las diferencias en

te católicas y las zonas predominantemente protestantes en Alemania, prácticamente no examina las barreras que la cultura católica pone al crecimiento capitalista. Se limita a mencionar "la caracterización que hace santo Tomás del deseo de obtener ganancias como *turpitudo* [vileza, infamia] (término que se aplicaba incluso a la inevitable, y por ende éticamente justificable, obtención de utilidades)". En un pasaje más explícito argumenta que en la tradición católica

nunca se superó completamente el sentimiento de que la actividad dirigida a la adquisición por la adquisición era en el fondo un *pudendum*, que había que tolerar sólo debido a las necesidades insoslayables de la vida en el mundo... La doctrina dominante rechazaba el espíritu de la adquisición capitalista como *turpitudo*, o cuando menos no podía darle una sanción positiva.[31]

En el debate que siguió a la publicación del libro, Weber sugirió una nueva idea: la *incompatibilidad* [*Unvereinbarkeit*] entre los ideales del creyente católico serio y la lucha "comercial" por la adquisición; pero no mencionó ninguna razón religiosa ni ética para esta oposición.[32]

Hasta varios años después, en la "Zwischenbetrachtung" (1915-1916), encontramos algunas hipótesis explicatorias muy interesantes. Primero Weber no se ocupa específicamente del catolicismo, sino de la tensión general entre la ética soteriológica de la fraternidad y los valores del mundo: una *discrepancia irreconciliable* [*unversöhlicher Zwiespalt*] que no es tan visible en ningún lugar como en la esfera económica, donde la religiosidad redentora sublimada choca con la economía racionalizada, basada en el dinero, el mercado y la competencia, así como en el cálculo impersonal y abstracto:

Mientras más siga el cosmos de la moderna economía ca- pitalista racional sus propias leyes inmanentes, menos accesible será a cualquier relación

[31] Max Weber, *The Protestant ethic and the spirit of Capitalism*, Londres, Unwin, 1967, pp. 73-74.

[32] Max Weber, *Die protestantische Ethik II. Kritiken und Antikritiken*, Gütersloh, GTB, 1972, p. 168.

imaginable con una ética religiosa de la fraternidad... La racionalidad formal y la sustantiva permanecen aquí en conflicto con la otra."

Es interesante que Weber no presente la ética religiosa como irracional, en oposición al sistema (capitalista) económico racional, en términos ("formal y sustantiva") que no se apartan mucho de los utilizados más tarde por la Escuela de Frankfurt ("instrumental y sustantiva").

El principal ejemplo –mencionado en la "Zwischenbetrachtung"– de semejante desconfianza religiosa del surgimiento de fuerzas económicas impersonales, necesariamente hostiles a la ética de la fraternidad [*brüderlichkeitsfeindliche ökonomische Mächte*], es la Iglesia católica: "El *Deo placere non potest* de los católicos fue persistentemente característico de la actitud de ésta hacia la vida económica." Naturalmente, la Iglesia se vio forzada, por su propia dependencia de las actividades económicas, a ceder, como puede verse, por ejemplo, en la historia de la prohibición de la usura [*Zinsverbot*]. Sin embargo, "en última instancia, la tensión misma no pudo ser superada".[33]

Esta cuestión se retoma –y se profundiza en su análisis– en *Economía y sociedad*. Esta vez Weber analiza directamente la relación entre la ética católica y el capitalismo. Al referirse a la larga y obstinada lucha de la Iglesia católica en contra de las tasas de interés, habla de un "principio de lucha entre la justificación ética y la justificación económica de la economía", cuyas motivaciones describe como sigue:

Pero, sobre todo, el carácter *impersonal* de las puras relaciones de negocio, racionales desde el punto de vista económico y, por eso, irracionales desde el punto de vista ético, choca, en las religiones éticas, con un sentimiento de desconfianza nunca claramente expresado pero tanto más seguro. Toda relación puramente personal de hombre a hombre, sea como fuere, incluso la de la más completa esclavitud, puede reglamentarse éticamente; pueden insertarse en ella postulados éticos, puesto que su forma depende de la voluntad individual de los que participan en la relación; por consiguiente, da margen para la virtud de la caridad. Pero no ocurre así en las

[33] Max Weber, "Zwischenbetrachtung", en *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Konfuzianismus und Taoismus*, Tubinga, J.C.B. Mohr, 1989, pp. 487-488.

relaciones racionales de negocio; y tanto menos cuanto más racionalmente diferenciadas estén [...] La objetivación de la economía sobre la base de la "socialización" que supone el mercado sigue en absoluto su propia legalidad objetiva [...] El cosmos objetivado, despersonalizado, del capitalismo no ofrece en absoluto ningún lugar para ello [...] Con una ambivalencia característica, el sacerdocio ha apoyado siempre, también en interés del tradicionalismo, el sistema patriarcal frente a las relaciones de dependencia de carácter impersonal, si bien, por otra parte, la profecía quebranta los vínculos patriarcales.[34]

Este análisis es en extremo perspicaz, y nos ayuda a comprender tanto la oposición de los católicos progresistas latinoamericanos a la naturaleza fría e impersonal de las relaciones capitalistas *y* de su lucha, en nombre de la justicia profética, en contra de la tradicional dominación patriarcal sobre las comunidades campesinas. Aunque ha tomado una forma enteramente nueva, como veremos, este movimiento hinca sus raíces en esa doble (o "ambigua") tradición católica.

Weber hace hincapié en la hostilidad moral de la Iglesia para con la lógica abstracta y reificada del sistema capitalista en *Economic history*. Al referirse a la paradoja de que el capitalismo surgió en Occidente, esto es, en una parte del mundo donde la ideología dominante tenía "una teoría económica enteramente hostil al capital" [*durchaus kapitalfeindliche Wirtschaftstheorie*], agregó el siguiente comentario:

El *ethos* de la ética económica de la Iglesia se resume en su concepto, probablemente tomado del arianismo, sobre el mercader: *homo mercator vix aut numquam potest Deo placere*... La profunda aversión [*Abneigung*] de

[34] Max Weber, *Economía y sociedad*, México, FCE, 1977, vol. 1, pp. 458-459. En otro capítulo del libro, Weber habla de la "más profunda antipatía" de todas las religiones teocráticas (el catolicismo incluido) hacia el capitalismo, motivada por la imposibilidad de un control ético del sistema: "En contraste con todas las otras formas de dominación, la dominación económica del capital no puede estar regulada, desde el punto de vista ético, debido a su 'carácter impersonal'... La competitividad, el mercado, el mercado de mano de obra, el mercado de dinero, el mer-

la ética católica, y de la luterana que la sigue, a cualquier iniciativa capitalista está esencialmente fundada en el miedo a la naturaleza impersonal de las relaciones dentro de la economía capitalista. Esta impersonalidad es la razón de que ciertas relaciones humanas se desprendan de la Iglesia y de su influencia, y de por qué resulta imposible que ésta las penetre éticamente o que les dé forma.[35]

Una de las consecuencias de esta "profunda división entre los inevitables requisitos económicos y el ideal cristiano de vida" fue "la degradación ética" del espíritu económico racional.[36] Cabe observar que Weber asocia en una oposición común al *ethos* capitalista tanto la ética católica como la luterana, enfoque algo diferente del que había presentado en *La ética protestante*, aunque en la primera obra ya había hecho una distinción entre las formas luterana y calvinista o metodista de protestantismo, considerada la más favorable para el desarrollo de la acumulación capitalista.

En todo caso, Weber insinúa la existencia de una aversión esencial e irreconciliable o un rechazo del espíritu del capitalismo por la Iglesia católica (y probablemente también por algunas denominaciones protestantes). Se podría hablar de una especie de *antipatía* cultural, en el antiguo sentido, alquímico, del término: "falta de afinidad entre dos sustancias". En otras palabras, tenemos aquí una inversión exacta de la *afinidad electiva* [*Wahlverwandtschaft*] entre (algunas formas de) la ética protestante y el espíritu del capitalismo: es como si existiera, entre la ética católica y el capitalismo, una especie de *afinidad negativa*, dando a este término casi el mismo uso que Weber le da cuando habla de los "privilegios negativos" de las comunidades parias.

Tal como el propio Weber sugiere, esto no impide un acomodo y una adaptación "realistas" de las instituciones católicas al sistema capitalista, sobre todo en la medida en que se vuelve más poderosa; la crítica de la Iglesia se dirige generalmente en contra de los excesos del liberalismo más que en contra de los fundamentos del capitalismo. Más aún, al verse confrontada con un peligro mucho mayor –el movimiento laboral socialista–, la Iglesia no vaciló en

sumar sus fuerzas a las fuerzas burguesas y capitalistas en contra de este enemigo común. En general se puede decir que la Iglesia nunca pensó que la abolición del capitalismo sería posible o deseable: su objetivo fue siempre corregir sus aspectos más negativos con la acción caritativa y "social" del cristianismo. Pero la aversión ética, o "afinidad negativa", para con el capitalismo sigue estando ahí, profundamente engranada en la cultura católica.

¿Qué tanto confirma o niega la investigación histórica esta hipótesis weberiana, más bien implícita? Trasciende los límites de este capítulo analizar este punto. Limitémonos a mencionar algunos estudios importantes que parecen sustentar esta afirmación. Por ejemplo, las pruebas aportadas por Bernard Groethuysen en su conocida obra sobre los orígenes de la sociedad burguesa en Francia (*The bourgeois: Catholicism vs. Capitalism in eighteenth-century France*) hacen destacar la oposición de la Iglesia al surgimiento del capitalismo.

Basándose ampliamente en los escritos de los teólogos católicos de los siglos XVII y XVIII, como el *Traité du négoce et de l'usure* (1697), del padre Thomassin, o el conocido *Dictionnaire historique et critique* (1695) de Pierre Bayle, señala su predisposición anticapitalista y antiburgués sistemática:

> Así, toda una clase de la sociedad estaba en la mira. No era a los nuevos ricos ni a los ricos en general... a los que los ministros de Dios atacaban, sino a los grandes industriales, a los grandes banqueros, a los contratistas, a los que señalaba por nombre... Todos estaban clasificados como "capitalistas" y "usureros", como hombres que deliberadamente ignoraban los mandamientos de Dios.

Es necesario subrayar, sin embargo, a diferencia de la suposición de Weber, que no es tanto la impersonalidad del nuevo sistema económico como su injusticia lo que motiva la indignación moral (aunque no están necesariamente en contradicción), como en el siguiente pasaje típico de las *Observations sur le prêt à intérêt dans le commerce*, de Prigent (1783):

> El capital de la industria se multiplica, pero ¿en provecho de quién? ¿De los artesanos que prestan su mano de obra? A la mayor parte no le toca en suerte más que trabajo, pobreza y humillaciones. Los fondos que se acumulan se derraman dentro de los cofres de un número reducido de

hombres de negocios, que engordan con el sudor de un sinnúmero de trabajadores agotados por la deplorable manufactura.[37]

La investigación de Groethuysen y la obra de varios otros historiadores apuntan a una fuente de anticapitalismo católico que Weber parece haber desdeñado: la identificación ética y religiosa de Cristo con los pobres (inspirada en Mateo 25:31). Por siglos la teología católica y la tradición popular vieron a los pobres como la imagen terrenal de los sufrimientos de Cristo. Tal como el teólogo A. Bonnefoüs escribió en su libro *Le chrestien charitable* (1637), "el hombre pobre al que uno ayuda es tal vez Jesucristo mismo".[38] Por supuesto, esta actitud condujo sobre todo a dar atención caritativa a los pobres, sin necesariamente rechazar el sistema económico existente. No obstante, también nutrió, a todo lo largo de la historia de la Iglesia, movimientos de rebelión y doctrinas que desafiaron la injusticia social en nombre de los pobres y, en los tiempos modernos, acusaron al capitalismo de ser la raíz de todos los males y la causa del empobrecimiento. Esto es cierto en particular de la teología de la liberación en Latinoamérica, como veremos.

Un análisis similar al de Groethuysen es el de Émile Poulat para los siglos XIX y XX, presentado en su libro *The Church against the bourgeoisie. An introduction to the origins of present social Catholicism.* Basándose principalmente en fuentes italianas, Poulat describe una amplia tendencia europea que él llama *catolicismo intransigente*, cuya influencia explica la persistente oposición de la Iglesia a la moderna civilización burguesa. Aunque el catolicismo intransigente también es radicalmente hostil al socialismo, "ambos se declaran incompatibles con el espíritu del liberalismo que prevalece en la sociedad burguesa y en la economía capitalista". Voces como la del autor católico francés Émile de Laveleye, que en 1888 pugnaba por "una alianza del catolicismo y el socialismo en contra de la

[37] Véase Bernard Groethuysen, *The bourgeois. Catoholicism vs. Capitalism in eighteenth-century France*, Nueva York, Holt, Rineheart & Winston, pp. 192-193, 317. Groethuysen comienza su estudio con el siglo XVII, pero hay suficientes obras más que se refieren a periodos anteriores. Según J. Strieder, en el siglo XVII existieron expresiones bastante difundidas de una apasionada oposición católica a las primeras formas del espíritu capitalista [*früh kapitalistischen Geist*]. Véase su libro *Studien zur Geschichte kapitalistischen Organisationsformen*, Múnich, 1925, p. 63.

[38] Véase Jean-Pierre Gutton, *La société et les pauvres. L'example de la généralité de Lyon 1534-1789*, París, Les Belles Lettres, 1971.

burguesía liberal, su enemigo común", fueron aisladas.[39]

No ha habido estudios equivalentes sobre la historia del catolicismo latinoamericano, pero recientemente, en un brillante ensayo sobre el *ethos* católico barroco de la cultura hispanoamericana de los siglos XVII y XVIII, el estudioso Bolívar Echeverría argumentó que éste era un mundo histórico "conectado con el intento de la Iglesia católica de edificar una forma religiosa de modernidad, basada en la revitalización de la fe, como alternativa para la modernidad individualista abstracta, que se cimentaba en la vitalidad del capital".[40]

Los modernos pensadores católicos han utilizado tanto la obra de Weber (para el aspecto católico) como la de Groethuysen para argumentar que "el *ethos* católico es anticapitalista". Esta declaración aparece en el libro de Amintore Fanfani *Catholicism, Protestantism and Capitalism* (1935). Siguiendo a Weber, el autor –a la sazón un joven intelectual católico, que luego se convertiría en el dirigente del Partido Demócrata Cristiano y después en el primer ministro de Italia– define el capitalismo como un sistema de justificaciones económicas impermeable a influencias externas. He aquí la conclusión que se sigue de esta premisa:

descubrir un principio sobre el cual basar la crítica de un sistema como el capitalismo dentro de ese mismo sistema es imposible. La crítica sólo puede proceder de otro orden de ideas, de un sistema que dirigiera la actividad social hacia objetivos no capitalistas. Esto es lo que hace el catolicismo cuando su ética social exige que los extremos converjan en una dirección definitivamente no capitalista.

Lo que es más,

en una era en que la concepción católica de la vida tenía verdadera influencia sobre la mente, la acción capitalista sólo pudo haberse manifestado como algo erróneo, reprensible, espasmódico y pecaminoso, condenable por la fe y el conocimiento del agente mismo... La acción anticapi-

talista de la Iglesia, que fue muy intensa durante los siglos XV y XVI, guardaba toda su fuerza en el siglo XVIII, tal como Groethuysen lo señaló.[41]

Según Fanfani, mientras que el protestantismo favoreció el predominio del espíritu capitalista, o más bien lo legitimó y santificó –la tesis de Weber revisada y corregida por H.M. Robertson–, "existe un abismo insalvable entre la concepción católica de la vida y la capitalista". Para poder entender esta diferencia, debe tomarse en consideración el hecho de que, a diferencia de la ética protestante, "en sus lineamientos generales, la ética social católica es siempre antitética al capitalismo". Como consecuencia de esta contradicción, el catolicismo muestra una "decidida repugnancia" por el capitalismo –no en contra de tal o cual aspecto (puesto que casi todos los aspectos son accidentales), sino en contra de la esencia misma del sistema.[42]

Naturalmente, no todos los intelectuales católicos compartían ese punto de vista radical, y el propio autor, Amintore Fanfani, habría de convertirse en un típico administrador de la economía capitalista como primer ministro de Italia después de la guerra. Con todo, el libro llegó a ser, según se indica en un nuevo prefacio escrito en 1984 por Michael Novak, "un *locus classicus* del sentimiento anticapitalista entre los intelectuales católicos".

Michael Novak, el conocido neoconservador religioso norteamericano, es un buen ejemplo del pensamiento procapitalista católico. Sin embargo, sus numerosas quejas contra lo que él llama "la predisposición católica anticapitalista", su abierta insatisfacción con lo que considera una seria desventaja de su propia tradición religiosa, constituye otro fragmento de evidencia, por más que involuntaria, de la existencia de una especie de *afinidad negativa*, o *antipatía cultural*, entre la ética católica y el espíritu del capitalismo. Según Novak, un libro como el de Fanfani

ayuda a explicar por qué las naciones católicas se tardaron en alentar el desarrollo, los inventos, el ahorro, las inversiones, el espíritu empresarial y, en general, el dinamismo económico. En nombre de los ideales católi-

te el ideal capitalista. Fracasa también al no ver algunas de las fallas y de las partes subdesarrolladas del pensamiento católico social.[43]

Una crítica similar de la "tradición anticapitalista católica" y de la "predisposición católica en contra del capitalismo democrático" se encuentra también en las obras principales de Novak, como la tan celebrada obra apologética *The spirit of democratic Capitalism* (1982). Según el autor, las actitudes católicas hacia el dinero se "basaban en realidades premodernas" y el pensamiento católico "no entendía la creatividad y la productividad del capital sabiamente invertido"; fascinado por la ética distributiva, ha "interpretado incorrectamente la revolución capitalista liberal democrática", sobre todo en Gran Bretaña y Estados Unidos.[44]

Novak acusó a la Iglesia católica de ser demasiado conservadora. Es verdad que esta predisposición anticapitalista católica, esta hostilidad hacia la moderna sociedad burguesa ha tenido, desde sus orígenes, una tendencia abrumadoramente conservadora, restauradora, regresiva –en una palabra, *reaccionaria*. Expresaba claramente la nostalgia de la Iglesia de un pasado feudal corporativo, de una sociedad precapitalista jerárquica dentro de la que tuvo extraordinario poder y privilegios. Con frecuencia asumió la forma siniestra de antisemitismo, sirviendo los judíos de chivos expiatorios de los males de la usura, el poder disolutorio del dinero y el surgimiento del capitalismo. Sin embargo, junto a esta orientación dominante –y en una relación más o menos conflictiva con ella– había también una sensibilidad católica diferente, cuya principal motivación era la simpatía por el trance de los pobres, y que se sentía atraída, cuando menos en parte, por las utopías socialista o comunista. Naturalmente, estas dos dimensiones no son siempre contradictorias, y entre los polos opuestos de la utopía progresista y la restauración regresiva hay todo un espectro de posiciones ambiguas, ambivalentes o intermedias. Aun cuando Weber estuviera interesado sobre todo en las consecuencias (negativas en su mayoría) de la ética católica para el surgimiento y crecimiento de una moderna sociedad industrial, es fácilmente demostrable que la mis-

[43] Michael Novak, "Introduction: The Catholic anti-Capitalist bias", en Fanfani, p. xlviii.

[44] Michael Novak, *The spirit of democratic Capitalism*, Nueva York, Touchstone, 1982, pp. 25, 239, 242.

ma suerte de anticapitalismo religioso inspiró la participación activa de los católicos en la emancipación social de los pobres.

El primer ejemplo moderno de semejante catolicismo utópico es el de Tomás Moro, quien no sólo soñaba con una especie de sistema "comunista" (bastante autoritario, por cierto) sino que también denunció uno de los aspectos claves de lo que Marx definía como la acumulación primitiva de capital en el siglo XVI: los encierros que expulsaron a los campesinos pobres de sus tierras y que los sustituyeron por borregos ("los borregos, normalmente tan gentiles... han comenzado a ser tan voraces y salvajes que incluso devoran a los hombres"). Condenando los "infames perniciosos" que despojaron a los propietarios de sus tierras con engaños o con violencia, y la "perversa avaricia de unos cuantos", Tomás Moro se lamentó de la "miseria ruin" de la mayoría del pueblo inglés e invitó a una nueva política económica: "Impedid que los ricos compren todo y poned fin a su libertad de monopolio."[45]

No podemos seguir aquí la evolución de las corrientes conservadoras y utópicas del anticapitalismo católico (ni protestante) en el curso de los siglos. Recordemos tan sólo que, en los inicios del siglo XIX, podemos encontrar una extraña combinación de ambas en lo que Marx irónicamente llamó socialismo feudal o cristiano: "mezcla de jeremiadas y pasquines, de ecos del pasado y de amenazas sobre el porvenir. Si alguna vez su crítica amarga, mordaz e ingeniosa hirió a la burguesía en el corazón, su incapacidad absoluta para comprender la marcha de la historia moderna concluyó siempre por cubrirlo de ridículo".[46] Se refería tal vez a autores como el filósofo social católico y romántico Johannes von Baader, fiel defensor de la Iglesia y del rey, quien denunció que las miserables condiciones de los *proletairs* (término usado por él) en Inglaterra y en Francia eran más crueles e inhumanas que las de la esclavitud. Al criticar la brutal explotación anticristiana de esta clase de desposeídos por parte de los intereses del dinero [*Argyrokatrie*], sugirió que el clero católico se convirtiera en el abogado y representante de los *proletairs*.[47]

[45] Tomás Moro, *Utopia*, Nueva York, Washington Square Press, 1965, pp. 14-16.

[46] Karl Marx, "Manifiesto del Partido Comunista", en C. Marx, F. Engels, *Obras escogidas en tres tomos*, Moscú, Progreso, 1980, t. I, p. 130.

[47] Johannes von Baader, "Über das dermalige Missverhältnis der Vermögenlosen oder Proletairs zu den Vermögen besitzenden Klassen der Sozietät in Betreff

Johannes von Baader es representativo de una forma católica característica de la cultura romántica. El Romanticismo es mucho más que una escuela literaria: constituye una nueva visión del mundo que abarca todas las esferas de la cultura. Podría definirse como una protesta en contra de la moderna civilización capitalista industrial en nombre de los valores precapitalistas, nostálgica *Weltanschauung* opuesta a ciertos componentes claves de esta civilización: el desencanto del mundo, la cuantificación de los valores, la mecanización, la disolución de la comunidad, la racionalidad abstracta. Desde fines del siglo XVIII (Rousseau) hasta nuestros días, ha sido una de las principales estructuras de sensibilidad en la cultura moderna, asumiendo varias formas que van del conservadurismo extremo al utopismo revolucionario. Mientras que a principios del siglo XIX los pensadores católicos generalmente pertenecían al sector tradicionalista y reaccionario del espectro romántico (con algunas excepciones, como el famoso abate Lammennais), esto comenzó a cambiar a comienzos del siglo XX, con el surgimiento de una pequeña corriente de socialismo católico.[48]

Cuando escribió *La montaña mágica*, poco después de la primera guerra mundial, Thomas Mann representó a la cultura católica romántica, con todas sus ambigüedades, en el extraño personaje de Leon Naphta, un jesuita revolucionario, ferviente partidario de la Iglesia medieval y al mismo tiempo profeta apocalíptico del comunismo mundial. Hay mucho del propio Thomas Mann en Leon Naphta, pero al hacerlo jesuita de origen judío tal vez se estaba inspirando en algunos revolucionarios judío-alemanes románticos, fascinados con la cultura católica medieval. En este grupo de "socialistas góticos" podría uno incluir a Georg Lukács (a quien a menudo se presenta como el modelo del personaje de Leon Naphta), a Gustav Landauer y a Ernst Bloch. Para todos ellos la atracción

ihres Auskommens sowohl in materieller als intellektueller Hinsicht aus dem Standpunkte des Rechts betrachtet" (1835), en G.K. Kaltenbrunner (comp.) *Sätze zur*

de la cultura gótica estaba íntimamente relacionada con la aversión romántica de la moderna civilización capitalista industrial.

Es interesante que varios de estos autores utópicos recurrieran a la obra de Max Weber para denunciar al protestantismo y celebrar la civilización católica medieval –bastante en contra de las intenciones del autor de *The Protestant ethic*. Ernst Bloch, por ejemplo, en *Thomas Münzer, theologian of revolution* (1921), insistió en el papel del ascetismo calvinista intramundano en la acumulación del capital. Gracias a la ética protestante, "tal como Max Weber ha demostrado brillantemente, la naciente economía capitalista fue completamente liberada, separada y emancipada de los escrúpulos del cristianismo primitivo, así como de todo lo que quedó de relativamente cristiano en la ideología de la Edad Media".[49]

Paradójicamente, el surgimiento de una izquierda católica parece relacionarse con la creciente aceptación de la Iglesia de hacer tratos con la sociedad burguesa. Tras haber condenado acremente los principios liberales y la sociedad moderna en el *Syllabus* (1864), Roma pareció aceptar, para fines del siglo XIX, el advenimiento del capitalismo y del moderno Estado burgués ("liberal") como hechos irreversibles. La manifestación más visible de esta nueva estrategia es la "integración" de la Iglesia francesa (hasta entonces franca partidaria de la monarquía) a la República francesa. El catolicismo intransigente toma la forma de "catolicismo social", que, aunque todavía critica los excesos del "capitalismo liberal", no desafía realmente el orden social y económico existente. Esto se aplica a todos los documentos de la magistratura llamada romana (las encíclicas papales) así como a la doctrina social de la Iglesia, a partir de *Rerum novarum* (1891) y hasta nuestros días.

Fue precisamente en el momento de la "reconciliación" (real o aparente) de la Iglesia con el mundo moderno cuando surgió una

[49] Ernst Bloch, *Thomas Münzer als Theologue der Revolution*, Frankfurt/Main, Suhrkamp Verlag, 1972, pp. 118-119. En la misma vena, Erich Fromm, en un ensayo de 1930, se refirió a Sombart y a Weber para denunciar el papel del calvi-

nueva forma de socialismo católico, sobre todo en Francia, que se convirtió en un significativo factor minoritario de la cultura católica francesa. En el cambio de siglo se observa el surgimiento simultáneo de las formas más reaccionarias de anticapitalismo católico –Charles Maurras, el movimiento Action Française y el ala regresiva de la Iglesia, todos activos participantes en la sucia campaña antisemita en contra de Dreyfus– y de una forma igualmente "intransigente", pero ahora izquierdista, de anticapitalismo, cuyo primer representante fue el líder prosemita dreyfusiano y escritor socialista Charles Péguy, quien se convirtió al catolicismo en 1907, aunque nunca se sumó a la Iglesia. Esta corriente no carecía de ambigüedades (en cuanto al "conservadurismo revolucionario"), pero su principal compromiso era con la izquierda.

Pocos autores socialistas han desarrollado una crítica más cabal, más radical y más acérrima de la moderna sociedad burguesa, del espíritu de la acumulación capitalista y de la lógica impersonal del dinero que Charles Péguy. Es él el fundador de una tradición específicamente francesa de anticapitalismo cristiano progresista (sobre todo católico, pero ocasionalmente también ecuménico), que se ha desarrollado durante el siglo XX e incluye a figuras tan diversas como Emmanuel Mounier y su grupo (el diario *Esprit*), el (reducido) movimiento de los Cristianos Revolucionarios en la época del Frente Popular, la red de la Resistencia antifascista Témoignage Chrétien durante la segunda guerra mundial, los Curas Obreros durante los años cuarenta y cincuenta, los diversos movimientos y redes cristianos que participaron en la fundación, a fines de los cincuenta, del PSU (Parti Socialiste Unifié), socialista de izquierda, la corriente mayoritaria de la CFTC (Confederación Cristiana de los Trabajadores), que se volvió socialista y se transformó en la CFDT (Confederación Democrática de los Trabajadores), así como una gran parte de la Juventud Católica –estudiantes (JEC, JUC) o trabajadores (JOC)–, que activamente simpatizaba con diversos movimientos socialistas, comunistas o revolucionarios durante los sesenta y los setenta. A este amplio espectro cabe agregar un gran número de autores religiosos (particularmente dominicos) y teólogos que mostraron gran interés en el marxismo y el socialismo desde la segunda guerra mundial: Henri Desroche, Jean-Yves Calvez, M.D. Chenu, Jean Cardonnel, Paul Blanquart y muchos más.

Entre estas figuras la más influyente fue probablemente Emmanuel Mounier: siguiendo los pasos de Charles Péguy (sobre cuyo

legado escribió uno de sus primeros libros), impresionó a sus lectores por su crítica apasionada del capitalismo como sistema cimentado en el "imperialismo del dinero", la anonimidad del mercado (encontramos aquí el elemento en que Max Weber insistió) y la negación de la personalidad humana; aversión ética y religiosa que lo condujo a proponer una forma alterna de sociedad, el "socialismo personalista", que, en sus propios términos, "tiene muchísimo que aprender del marxismo".[50]

Aunque se puede encontrar a muchos socialistas cristianos vinculados a la Iglesia católica en otros países, fuera de Latinoamérica no existe ninguna tradición religiosa anticapitalista de izquierda tan amplia y difundida como en la cultura católica francesa. Examinar las razones de esta particularidad trasciende los límites de estas páginas. Pero no es accidental que la primera manifestación de un *cristianismo progresista* en Latinoamérica, la llamada Izquierda Cristiana Brasileña de 1960-1962 –cuyo principal propugnador fue la Unión de Estudiantes Católicos (JUC)–, estuvo directamente vinculada a esta cultura francesa. Mencionemos un solo ejemplo: según el jesuita Henrique de Vaz Lima, consejero de JUC a principios de los sesenta, Emmanuel Mounier "era el más influyente entre la juventud católica brasileña".[51]

La "Iglesia de los Pobres" latinoamericana es la heredera del rechazo ético del capitalismo por el catolicismo –la "afinidad negativa"–, y en especial de esta tradición francesa y europea de socialismo cristiano. Cuando en un mitin, en 1968, la JOC (Juventud de Trabajadores Católicos) brasileña aprobó una resolución en la que se declaraba que el "capitalismo es intrínsecamente perverso, porque impide el desarrollo integral de los seres humanos y el desarrollo de la solidaridad entre la gente", dio una expresión de lo más radical y sorprendente a esta tradición. Al mismo tiempo, al revertir irónicamente la bien conocida fórmula de la excomunión papal del comunismo por ser un "sistema intrínsecamente

[50] Emmanuel Mounier, *Feu la chrétienté*, París, Seuil, 1950, p. 52. Durante los años treinta Mounier pareció tanto fascinado como aterrorizado por algunas de las llamadas tendencias "izquierdistas" en el fascismo, y su actitud hacia la "revolución nacional" de Vichy en 1940 fue ambivalente. Poco después se sumó a la Resistencia y tras la guerra se sintió cada vez más atraído por el marxismo.

[51] H. de Vaz Lima, "La jeunesse brésilienne à l'heure des décisions", *Perspectives de Catholicité*, 4, 1963, p. 288.

perverso", se separó del aspecto conservador ("reaccionario") de la doctrina oficial de la Iglesia.[52]

De manera semejante, Herbert José de Souza, uno de los principales dirigentes de la JUC brasileña, rindió homenaje al *ethos* anticapitalista católico (oficial) en un artículo de 1962:

> No estamos diciendo nada nuevo. Reiteramos, junto con todos los papas, la condena del capitalismo, la necesidad de una estructura más justa y humana, en la que la propiedad social tome el lugar de la propiedad privada en la estructura liberal... No es un mero accidente que todos los documentos oficiales de la Iglesia condenen al capitalismo: es un sistema que establece, por principio, la desigualdad de oportunidades.[53]

Declaraciones de este tipo no deben tomarse demasiado literalmente: en realidad, el cristianismo liberacionista latinoamericano no es sólo una continuación del tradicional anticapitalismo de la Iglesia, ni de su variante francesa católica de izquierda. Es esencialmente la creación de una nueva cultura religiosa que expresa las condiciones específicas de Latinoamérica: capitalismo dependiente, pobreza masiva, violencia institucionalizada, religiosidad popular. Examinaré los principales aspectos de esta nueva cultura en los siguientes capítulos.

[52] Resoluciones del congreso de la JOC y la ACO (Acción Católica de los Obreros).

2

EL CRISTIANISMO LIBERACIONISTA EN LATINOAMÉRICA

LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN Y EL CRISTIANISMO LIBERACIONISTA

¿Qué es la teología de la liberación?

Para empezar, la teología de la liberación es un cuerpo de escritos producido desde 1970 por personajes latinoamericanos tales como Gustavo Gutiérrez (Perú), Rubem Alves, Hugo Assmann, Carlos Mesters, Leonardo y Clodovis Boff, Frei Betto (Brasil), Jon Sobrino, Ignacio Ellacuría (El Salvador), Segundo Galilea, Ronaldo Muñoz (Chile), Pablo Richard (Chile - Costa Rica), José Míguez Bonino, Juan Carlos Scannone, Rubén Dri (Argentina), Enrique Dussel (Argentina - México), Juan-Luis Segundo (Uruguay), Samuel Silva Gotay (Puerto Rico), para nombrar sólo a algunos de los más conocidos.

Sin embargo, tal como Leonardo Boff ha declarado, la teología de la liberación es el reflejo y la reflexión de una praxis previa. Más precisamente, es la expresión de un vasto movimiento social que surgió a principios de los años sesenta, mucho antes de que aparecieran los nuevos escritos teológicos. Este movimiento abarca a sectores significativos de la Iglesia (sacerdotes, órdenes religiosas, obispos), movimientos religiosos laicos (la Acción Católica, la Juventud Universitaria Cristiana, los Jóvenes Obreros Cristianos), redes pastorales popularmente cimentadas, comunidades eclesiales de bases (CEB), así como diversas organizaciones populares creadas por activistas de CEB: clubes femeninos, asociaciones vecinales, sindicatos obreros o campesinos, etc. Sin la existencia de este movimiento social no podríamos comprender fenómenos sociales e históricos de importancia tal como el surgimiento de un nuevo movimiento de los trabajadores en Brasil y el surgimiento de la

llama "teología de la liberación", aunque es inapropiado porque el movimiento apareció muchos años antes de la nueva teología y no se puede decir que sus miembros activos sean teólogos en absoluto; a veces también se le llama "Iglesia de los Pobres", pero esta red social trasciende con mucho los límites de la Iglesia como institución, aun en su definición más amplia. Propongo llamarlo *cristianismo liberacionista,* ya que este concepto es más amplio que "teología" o que "Iglesia", e incluye tanto la cultura religiosa como la red social, la fe y la praxis. Decir que es un movimiento social no significa necesariamente que sea un cuerpo "integrado" y "bien coordinado", sino sólo que tiene, como todo otro movimiento semejante (el feminismo, la ecología, etc.), una cierta capacidad de movilizar a las personas alrededor de metas comunes.[1]

En el cristianismo liberacionista pueden encontrarse aspectos de "iglesia" o de "secta" (según los conceptos sociológicos de Troeltsch). Pero se comprende mejor haciendo uso del tipo ideal weberiano de "religiosidad comunitaria soteriológica" [*soteriologische Gemeindereligiosität*], basado en una ética de fraternidad [*Brüderlichkeit*] muy amplia cuyos orígenes pueden remontarse a antiguas formas económicas de una ética de fraternidad.[2] Como veremos más adelante, todos estos elementos pueden encontrarse, en forma casi "pura", en las comunidades eclesiales de bases y en las pastorales populares en Latinoamérica.

El Vaticano y el cuerpo regidor de la jerarquía eclesiástica de América Latina (el Celam, el Consejo de Obispos de América Latina), dirigido, desde principios de los años setenta, por el ala conservadora de la Iglesia, se oponen vigorosamente al cristianismo liberacionista. ¿Puede decirse que hay una "lucha de clases" dentro de la Iglesia? Sí y no. Sí, en la medida en que ciertas posiciones corresponden a los intereses de las élites dirigentes y otras a los

[1] Es necesario hacer esta aclaración en vista de que ciertos sociólogos, con el pretexto del carácter insuficientemente "integrado" y "bien coordinado" de esta red, niegan la existencia de un movimiento social: según Jean Daudelin, por ejemplo, "este movimiento no ha sido más que una utopía teológica y una ficción sociológica" ("La iglesia progresista de Brasil en crisis: Debilidades institucionales y vulnerabilidad política", manuscrito, 1991).

[2] Max Weber, "Zwischenbetrachtung", en *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Konfuzianismus und Taoismus,* Tubinga, J.C.B. Mohr, 1989, pp. 485-486. (Ed. inglesa: "Religious rejections of the world and their directions", en H.H. Gerth y C.W. Mills (comps.), *From Max Weber,* Londres, Routledge, 1967, p. 329.)

de los oprimidos. No, en la medida en que los obispos, los jesuitas o los curas que encabezan la "Iglesia de los Pobres" no son pobres. Si se unen a la causa de los explotados es por razones espirituales y morales, inspiradas en su cultura religiosa, la fe cristiana y la tradición católica. Además, esta dimensión moral y religiosa es un factor esencial en la motivación de miles de cristianos activistas en los sindicatos, las asociaciones vecinales, las comunidades de bases y los frentes revolucionarios. Los pobres, a su vez, toman conciencia de su condición y se organizan para luchar como cristianos pertenecientes a una Iglesia e inspirados por una fe. Si consideramos esta fe y esta identidad religiosa, profundamente arraigadas en la cultura popular, como una "envoltura" o un "manto" de intereses sociales y económicos, caeremos en la clase de enfoque reduccionista que nos impide entender la riqueza y la autenticidad del movimiento real.

La teología de la liberación es el producto espiritual (el término procede, como sabemos, de *La ideología alemana* de Marx) de este movimiento social, pero al legitimarlo, al proporcionarle una doctrina religiosa coherente, ha contribuido enormemente a que se extienda y se refuerce. Ahora bien, para evitar malos entendidos y el reduccionismo (sociológico u otro), recordemos primero que la teología de la liberación no es un discurso social o político sino, sobre todo, una reflexión religiosa y espiritual. Gustavo Gutiérrez subraya en su libro de vanguardia *Théologie de la libération – Perspectives*:

> La primera tarea de la Iglesia es celebrar con júbilo el don de la acción redentora de Dios en la humanidad, que se cumplió con la muerte y la resurrección de Cristo. Es la Eucaristía, memorial y celebración. Memorial del Cristo que supone una siempre renovada aceptación del significado de la vida: la total entrega a los demás.[3]

Lo que cambia –muy profundamente– en relación con la tradición de la Iglesia es el significado concreto que toma de esta "entrega total a los demás". Si hubiera que resumir en una única fórmula la idea central de la teología de la liberación, uno podría

[3] Gustavo Gutiérrez, *Théologie de la libération - perspectives*, Bruselas, Lumen Vitae, 1974, p. 261.

referirse a la expresión consagrada por la Conferencia de Obispos Latinoamericanos de Puebla (1979): "la opción preferencial por los pobres". Pero debe añadirse de inmediato que, para la nueva teología, estos pobres son los agentes de su propia liberación y los sujetos de su propia historia, no simplemente, como en la doctrina tradicional de la Iglesia, el objeto de atención caritativa.

El pleno reconocimiento de la dignidad humana de los pobres y la misión histórica y religiosa especial que les atribuye el cristianismo liberacionista es ciertamente una de las razones de su éxito relativo –cuando menos en algunos países– en conseguir el apoyo de las capas más pobres de la sociedad. Los motivos de esto pueden entenderse mejor si nos referimos al notable análisis ideal-típico propuesto por Max Weber en su estudio de la ética económica de las religiones del mundo:

> El sentido de dignidad de las capas socialmente reprimidas, o de las capas cuyo estatus es evaluado negativamente (o al menos no positivamente), se fomenta con la mayor facilidad con la creencia de que se les ha confiado una "misión" especial; su valor está garantizado o constituido por un *imperativo ético*... Su valor se traslada así hacia algo que está más allá de ellas mismas, hacia una "tarea" que Dios les ha puesto delante. Una fuente del poder ideal de las profecías éticas entre las capas socialmente desfavorecidas radica en este hecho. No es necesario el resentimiento como punto de apoyo; el interés racional en las compensaciones materiales e ideales como tales ha bastado perfectamente.[4]

Cualesquiera que sean las diferencias entre los teólogos liberacionistas, pueden detectarse varios principios básicos en la mayoría de sus escritos, que constituyen innovaciones radicales. Algunos de los más importantes son:

1] La lucha contra la idolatría (no contra el ateísmo) como principal enemigo de la religión, esto es, contra los nuevos ídolos de la muerte adorados por los nuevos faraones, los nuevos Césares y los nuevos Herodes: Mamón, la Riqueza, el Mercado, la Seguridad Nacional, el Estado, la Fuerza Militar, la "Civilización Cristiana

2] La liberación humana histórica como anticipación de la salvación final en Cristo, el Reino de Dios.

3] La crítica de que la teología dualista tradicional es el producto de la filosofía griega platónica, y no de la tradición bíblica, en la que la historia humana y la divina son distintas pero inseparables.

4] Una nueva lectura de la Biblia que da atención significativa a pasajes tales como el Éxodo, que es considerado un paradigma de la lucha por la liberación de un pueblo esclavizado.

5] Una aguda denuncia moral y social del capitalismo dependiente de ser un sistema injusto y malvado, una forma de *pecado estructural*.

6] El recurso al marxismo como instrumento social-analítico para poder entender las causas de la pobreza, las contradicciones del capitalismo y las formas de lucha de clases.

7] La opción preferencial por los pobres y la solidaridad con su lucha de autoliberación.

8] El desarrollo de comunidades cristianas de bases entre los pobres como una nueva forma de Iglesia y como una alternativa para el estilo de vida individualista impuesto por el sistema capitalista.

¿Cómo se relacionan la religión y la política en este tipo de movimiento? Según Daniel Levine ha señalado en sus obras recientes, las teorías de la "modernización" –que suponen una creciente especialización funcional y una diferenciación institucional entre la religión y la política– no tienen contacto con la realidad en el continente. Semejante modelo de interpretación funcionaría solamente si la "religión" pudiera reducirse a culto y la "política" a gobierno. Sin embargo, en Latinoamérica ambas tienen un significado mucho más amplio, y aun si siguen siendo autónomas se ha desarrollado un vínculo genuinamente dialéctico entre ellas. Conceptos tales como "obra pastoral" o "liberación" tienen un significado tanto religioso como político, espiritual tanto como material, cristiano tanto como social.[5]

Tenemos aquí la clase de fenómenos que describe el sociólogo francés Henri Desroche como las "reactivaciones mutuas del espí-

ritu mesiánico y del espíritu revolucionario".[6] Pero en vez de "amalgamación" o "complicidad" (términos empleados por Desroche), me parece que es más útil emplear el concepto de afinidad electiva [*Wahlverwandtschaft*], de Weber, para entender cómo se relacionan estas dos dimensiones en la cultura del cristianismo liberacionista. Volveré sobre este asunto más adelante (pp. 92-94). Antes permítaseme formular aquí la hipótesis de que esta afinidad electiva se basa en una *matriz común de creencias religiosas y políticas*, siendo ambas un "cuerpo de convicciones individuales y colectivas que caen fuera del terreno de la verificación empírica y de la experimentación... pero que dan significado y coherencia a la experiencia subjetiva de quienes las tienen".[7]

Algunas sugerencias de Lucien Goldmann en su libro *El Dios oculto* pueden ayudarnos a entender esta matriz común, a la que él llamó "fe". Como vimos en el capítulo 1, empleó el concepto de fe –a condición de dejar de lado "las contingencias individuales, históricas y sociales que la vinculan a alguna religión específica, incluso a las religiones positivas en general"– para definir una cierta actitud total, común a las religiones y a las utopías sociales, que se refiere a *valores transindividuales* y está basada en una apuesta.[8]

Goldmann se opuso al valor religioso trascendental (Dios) y al valor utópico inmanente (la comunidad humana), pero en el cristianismo liberacionista latinoamericano la comunidad misma es uno de los valores transindividuales más importantes, que posee un significado tanto trascendente como inmanente, ético-religioso como social-político.

[6] Henri Desroche, *Sociologie de l'espérance*, París, Calmann-Lévy, 1973, p. 158.

[7] Definición de creer [*croire*] de Danièle Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire*, París, Cerf, 1993, p. 105. La idea de una matriz común de la religión y la política que regule "los tránsitos de la una a la otra siguiendo mecanismos muy complejos de retroalimentación y redefinición mutua" aparece en el libro reciente de Patrick Michel *Politique et religion. La grande mutation*, París, Albin Michel, 1994, p. 27. Michel de Certeau ya había escrito sobre "el complejo movimiento de ida y venida entre la religión y la política" (especialmente del cristianismo y del socialismo), gracias al cual tiene lugar una transferencia de creencias dentro del mismo esquema estructural. Véase su libro *L'invention du quotidien. 1. Arts de faire* (1980), París, Gallimard-Folio, 1990, pp. 265-268, así como 261-264, donde escribe sobre los giros, las transiciones y las inversiones de la energía creyente [*énergie croyante*].

[8] Lucien Goldmann, *Le dieu caché*, París, Gallimard, 1955, p. 99; véase también la edición inglesa, *The hidden god*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1964, p. 90.

Esta matriz común es una condición importante para el desarrollo de un proceso de afinidad electiva en Latinoamérica entre la ética religiosa y las utopías sociales. El sociólogo brasileño Pedro Ribeiro argumenta, sin embargo, que en la "Iglesia liberacionista" la relación entre la práctica religiosa y la práctica política es más profunda que la afinidad electiva: "tiene que ser entendida como una unidad dialéctica, que percibe la religión y la política como dos momentos de una sola realidad: las prácticas de la transformación social implementadas por las clases populares".[9] Yo agregaría solamente que el concepto de afinidad electiva puede ampliarse y abarcar la posibilidad de alcanzar una especie de fusión dialéctica.

He estado insistiendo en la fusión y en la unidad, pero también es importante referirnos a la diferencia y a la distancia entre las dos: como no es un movimiento político, la teología de la liberación no tiene un programa, ni formula objetivos económicos o políticos precisos. Al reconocer la autonomía de la esfera política, deja esas cuestiones a los partidos políticos de izquierda, limitándose a la crítica social y moral en contra de la injusticia, a elevar la conciencia popular, a difundir esperanzas utópicas y a promover iniciativas "desde abajo". Por otra parte, aun cuando apoyan un movimiento político (por ejemplo, el Frente Sandinista), los teólogos de la liberación a menudo guardan una distancia crítica, confrontando la práctica real del movimiento con las esperanzas de emancipación de los pobres.

El cristianismo liberacionista y la teología de la liberación influyen en una minoría de las iglesias latinoamericanas, en la mayoría de las cuales la tendencia dominante es más bien conservadora, o moderada. No obstante, su impacto está lejos de ser deleznable, especialmente en Brasil, donde la Conferencia Episcopal (CNBB), pese a las insistentes presiones del Vaticano, se ha negado a condenar a la teología de la liberación. (Esto tal vez cambie, porque

[9] Pedro A. Ribeiro de Oliveira, "Estruturas de Igreja e conflitos religiosos", en Pierre Sanchis (comp.), *Catolicismo: Modernidade et tradição*, São Paulo, Loyola/ISER, 1992, p. 54; esta colección de ensayos del Grupo de Investigación sobre el Catolicismo Brasileño, del ISER (Instituto para el Estudio de la Religión, de Río de Janeiro), resulta invaluable.

en 1995 un conservador fue elegido para dirigir la CNBB.) De hecho, la Iglesia latinoamericana ha dejado de aparecer como una corporación homogénea. De un país al otro pueden encontrarse no sólo orientaciones diferentes sino a veces también enteramente opuestas: por ejemplo, en Argentina, durante la dictadura militar y su "guerra sucia" (treinta mil muertos o "desaparecidos") contra la "subversión", la Iglesia condonó, con su obsequioso silencio, la política del régimen; ahora llama al "perdón" de los torturadores y de los asesinos de las fuerzas armadas, y moviliza todas sus fuerzas contra el peligro verdadero que amenaza a la nación: el divorcio. De modo similar, en Colombia la Iglesia sigue estando comprometida, en cuerpo y alma, con el sistema oligárquico, y legitima, en nombre de la religión, la guerra contra el comunismo ateísta. Por otro lado, en Brasil la Iglesia ha denunciado, desde 1970, al régimen militar, y durante los últimos veinticinco años ha apoyado la lucha de los trabajadores y de los campesinos por mejores salarios y reformas agrarias.

Dentro de la Iglesia en cada país pueden encontrarse también tendencias antagónicas; como en Nicaragua, donde muchos curas y miembros de órdenes religiosas apoyaron la Revolución sandinista, en tanto que la mayoría de los obispos se pusieron del lado de los contras. Puede verse también una aguda diferenciación dentro de instituciones continentales: mientras que el Celam, controlado por conservadores desde 1972, despliega una intensa lucha contra la teología de la liberación, CLAR, la Conferencia de Religiosos Latinoamericanos (que reúne a las órdenes religiosas: jesuitas, dominicos, franciscanos, etc.), no oculta su simpatía por la "Iglesia de los Pobres".

No obstante, se daría una imagen muy distorsionada si se presentara una Iglesia dividida entre facciones revolucionarias y contrarrevolucionarias. Para empezar, muchos curas, monjas y obispos (así como organizadores laicos) no son políticos en absoluto y reaccionan esencialmente siguiendo criterios morales y religiosos. Dependiendo de las circunstancias, temporalmente pueden verse

ejemplo, el grupo "Tradición, Familia y Propiedad".

2] Una corriente conservadora y tradicionalista poderosa, hostil a la teología de la liberación y orgánicamente vinculada a las clases dirigentes (así como a la curia romana): está, por ejemplo, la dirigencia del Celam.

3] Una corriente reformista y moderada (con una cierta autonomía intelectual respecto de las autoridades romanas), presta a defender los derechos humanos y a apoyar ciertas demandas sociales de los pobres: ésta es la posición que prevaleció en la Conferencia de Puebla en 1979 y (hasta cierto punto) en Santo Domingo en 1992.

4] Una reducida minoría, aunque influyente, de radicales que simpatizan con la teología de la liberación y capaces de una activa solidaridad con los movimientos populares, de trabajadores y de campesinos. Sus representantes mejor conocidos han sido obispos (o cardenales), como Méndez Arceo y Samuel Ruiz (México), Pedro Casaldaliga y Paulo Arns (Brasil), Leónidas Proaño (Ecuador), Óscar Romero (El Salvador), etc. Dentro de esta corriente, la sección más avanzada está representada por cristianos revolucionarios: el "Movimiento de los Cristianos por el Socialismo" y otras tendencias que se identifican con el sandinismo, Camilo Torres o el marxismo cristiano.

Esto significa que la división dentro de la Iglesia no puede reducirse al modelo vertical usual: "los de abajo" (movimientos populares cristianos, comunidades de bases, sindicalistas cristianos) en contraposición a "los de arriba" (la jerarquía, los obispos y las cabezas de las instituciones). También es horizontal, recorre el cuerpo clerical entero y se divide en tendencias diferentes, si no es que contrarias: las conferencias episcopales, las órdenes religiosas, el clero diocesano y los movimientos laicos. Pero no hay que olvidar que nos las habemos con contradicciones dentro de una institución que ha preservado su unidad cuidadosamente, no sólo porque todas las partes quieren evitar el cisma sino también porque sus objetivos religiosos no parecen ser reductibles a la arena social

que rompe con una larga tradición conservadora y regresiva? ¿Por qué pudo desarrollarse en la Iglesia latinoamericana en un cierto momento histórico?

Uno de los más notables intentos de explicar este fenómeno es el de Thomas C. Bruneau, conocido especialista norteamericano en la Iglesia brasileña; según él, la Iglesia católica empezó a renovarse porque quería preservar su influencia. Enfrentada al surgimiento de rivales religiosos (las iglesias protestantes, diversas sectas) y la competencia política (movimientos de izquierda), a la disminución en el reclutamiento de curas y a una crisis financiera, la élite de la Iglesia comprendió que tenía que encontrar nuevos caminos, y se volvió hacia las clases bajas. Lo que estaba en juego, en última instancia, eran los intereses institucionales de la Iglesia, entendidos en sentido amplio: "La Iglesia como institución no se transformó tanto por motivos oportunistas como por mantener una influencia definida a su vez por las orientaciones normativas en proceso de cambio."[10]

Este tipo de análisis no carece de valor, pero es básicamente inadecuado. Para empezar, descansa en un argumento circular: la Iglesia cambió porque quería conservar o ensanchar su influencia, pero esta influencia, a su vez, ya estaba siendo redefinida por nuevas orientaciones normativas (hacia las clases dominadas). La cuestión es: ¿dónde se originaron estas orientaciones con nuevo rumbo? ¿Por qué dejó la Iglesia de concebir su influencia en la manera tradicional –a través de sus relaciones con las élites sociales, con el poder político? La explicación se limita a cambiar los términos de la cuestión. Además, el concepto de "influencia", de Bruneau, aun en sentido lato (que incluye la dimensión espiritual entera), no da cuenta del profundo trastrocamiento ético-religioso que tuvo lugar, a menudo en forma de conversiones genuinas entre los actores sociales (tanto entre el clero como entre hombres y mujeres laicos) que decidieron participar, a veces a riesgo de su vida, en el nuevo movimiento social.

Otra explicación útil, aunque todavía demasiado parcial, es la que ofrecen algunos sociólogos vinculados con la izquierda cris-

[10] Thomas C. Bruneau, "Church and politics in Brazil: The genesis of Change", *Journal of Latin American Studies* (Cambridge University Press), 17, noviembre de 1985, pp. 286-289.

tiana: la Iglesia cambió porque la gente "tomó" la institución, la convirtió y la hizo actuar de acuerdo con sus intereses.[11] Esto probablemente corresponda a un aspecto de la realidad, especialmente en el caso de Brasil, pero de nuevo surge de inmediato la cuestión: ¿por qué les fue posible a las clases populares "convertir" a la Iglesia en un momento dado? Este tipo de análisis también tiende a subestimar lo que Leonardo Boff (que elegantemente toma prestado un concepto marxista) llama "la *autonomía relativa* del campo eclesiástico-religioso",[12] esto es, las determinaciones culturales y sociales específicas de la Iglesia, sin las cuales "su apertura al pueblo" a partir de los años sesenta no se podría comprender.

Me gustaría sugerir una tercera hipótesis para explicar la génesis del cristianismo liberacionista como movimiento social en Latinoamérica: a saber, que fue el resultado de una combinación o convergencia de cambios dentro y fuera de la Iglesia a fines de los años cincuenta, y que se desarrolló de la periferia al centro de la institución.

El cambio interno afectó a la Iglesia católica como un todo: fue el desarrollo, a partir de la segunda guerra mundial, de nuevas corrientes teológicas, particularmente en Alemania (Bultmann, Moltmann, Metz, Rahner) y en Francia (Calvez, Congar, Lubac, Chenu, Duquoc), nuevas formas de cristianismo social (los curas obreros, la economía humanista del padre Lebret), una creciente apertura a las preocupaciones de la filosofía moderna y de las ciencias sociales. El pontificado de Juan XXIII (1958-1963) y el Concilio Vaticano II (1962-1965) legitimaron y sistematizaron estas nuevas orientaciones, sentando los cimientos de una nueva época en la historia de la Iglesia.

Al mismo tiempo tenía lugar un violento cambio social y político en Latinoamérica: 1] a partir de los años cincuenta, la industrialización del continente, bajo la hegemonía del capital multinacional, "desarrolló el subdesarrollo" –para usar la ahora famosa expresión de André Gunder-Frank–, esto es, promovió una mayor depen-

[11] Véase por ejemplo la excelente obra de Luis Alberto Gómez de Souza *Classes populares e Igreja nos caminhos da historia*, Petrópolis, Vozes, 1982, p. 240. Para una interesante evaluación crítica de estos dos enfoques, véase Sanchis, "Introdução", en *Catolicismo: Modernidade e tradicão*, pp. 23-27.

[12] Leonardo Boff, *Igreja, carisma e poder*, Petrópolis, Vozes, 1986, p. 178.

dencia, hizo más hondas las divisiones sociales, estimuló el éxodo rural y el crecimiento urbano y concentró a una nueva clase trabajadora, así como a un inmenso "pobretariado",[13] en las ciudades más grandes; 2] con la Revolución cubana de 1959 se abrió un nuevo periodo histórico en Latinoamérica, caracterizado por la intensificación de las luchas sociales, la aparición de los movimientos de guerrilla, una serie de golpes militares y una crisis de legitimidad del sistema político.

Fue la *convergencia* de estas diferentes series de cambios lo que creó las condiciones de posibilidad de surgimiento de una nueva "Iglesia de los Pobres", cuyos orígenes, obsérvese, datan de *antes* del Vaticano II. De manera simbólica, podría decirse que la corriente cristiana radical nació en enero de 1959, en el momento en que Fidel Castro, el Che Guevara y sus camaradas marcharon hacia La Habana, mientras en Roma Juan XXIII emitía su primera llamada a la celebración del concilio.

El nuevo movimiento social surgió primero entre los grupos localizados en la intersección de estos dos conjuntos de cambios: los movimientos laicos (y algunos miembros del clero), activos entre la juventud estudiante y en los barrios pobres. En otras palabras, el proceso de *radicalización* de la cultura católica latinoamericana que habría de conducir a la formación del cristianismo liberacionista no comenzó de arriba hacia abajo, desde las capas más altas de la Iglesia, como sugerirían los análisis funcionalistas que señalan la búsqueda de influencia por parte de la jerarquía, tampoco de abajo hacia arriba, como alegan ciertas interpretaciones "popularmente orientadas", sino de la periferia al centro. Las categorías o sectores sociales comprendidos en el campo religioso-eclesiástico que habría de convertirse en la fuerza motora de la renovación fueron todos, de una u otra manera, marginales o periféricos en relación con la institución: movimientos laicos y sus asesores, expertos laicos, curas extranjeros, órdenes religiosas. Los primeros obispos que se vieron afectados fueron generalmente los que tenían vínculos con una u otra de estas categorías. En algunos casos,

do en la "periferia" de la institución.

Los movimientos católicos laicos, como la Juventud Católica Universitaria, la Juventud de Trabajadores Católicos y la Acción Católica, o los movimientos educacionales populares (Brasil), los comités para la promoción de la reforma de la tenencia de la tierra (Nicaragua), las Federaciones de Campesinos Cristianos (El Salvador) y, sobre todo, las comunidades de bases, fueron, en los inicios de los años sesenta, la arena social en la que los cristianos activamente se comprometieron en las luchas del pueblo, reinterpretaron el Evangelio a la luz de su práctica y en algunos casos se dejaron atraer por el marxismo.

No es sorprendente que estos movimientos, que se precipitaron directamente en una sociedad en crisis, fueran de lo más permeable a las corrientes sociales, políticas y culturales de su entorno. Algunos de ellos comenzaron a sufrir una dinámica de autonomización similar a la de la JEC francesa (Juventud de Estudiantes Católicos), analizada por Danièle Hervieu-Léger: en la primera etapa, los activistas cristianos "asumían plenamente" el medio que pretendían ganar para la palabra de Dios identificándose intensamente con sus aspiraciones colectivas; luego vino la demanda de autonomía, en la medida en que estos compromisos profanos no encajaban con las normas religiosas; finalmente, el conflicto con la jerarquía explotó cuando el movimiento adoptó públicamente una posición diferente de la oficial de la Iglesia sobre alguna cuestión social o política.[14] Esto fue exactamente lo que ocurrió en la JUC brasileña a principios de los años sesenta y, como resultado de su conflicto con la Iglesia, los principales dirigentes y activistas del movimiento estudiantil cristiano decidieron formar una nueva organización política, de inspiración marxista: Acción Popular (1962). En Chile ocurrió algo similar, con el resultado de que los dirigentes de la JUC y de la Juventud Democrática Cristiana formaron el Movimiento de Acción Pueblo Unido (MAPU), un partido marxista, en 1969.

Otro grupo de laicos que jugó un papel clave en la formación del cristianismo liberacionista –aunque no pasó por la misma dinámica de autonomización– fueron los equipos de especialistas

parando instrucciones y proponiendo proyectos pastorales y a veces redactando sus declaraciones. Estos economistas, sociólogos, planificadores urbanos, teólogos y abogados constituyeron una especie de aparato intelectual laico de la Iglesia que introdujo en la institución los últimos avances de las ciencias sociales: cosa que, en Latinoamérica a partir de los sesenta, significaba la sociología y la economía marxistas (teoría de la dependencia). La influencia de estos equipos fue decisiva en la formulación de ciertos documentos del episcopado brasileño en preparación para la Conferencia de Medellín (1968), y así sucesivamente.

Dentro de la institución misma las órdenes religiosas estaban a la vanguardia de la nueva práctica y del nuevo pensamiento teológico. Esto es cierto en particular de los jesuitas, los dominicos, los franciscanos, los maryknolls, los capuchinos y de las órdenes femeninas. Las órdenes religiosas -un total de 157 mil personas en Latinoamérica, en su mayoría mujeres- es el grupo de mayor envergadura que provee miembros a las nuevas pastorales sociales y a las comunidades de bases. Los teólogos de la liberación mejor conocidos son religiosos y, como ya dijimos, el CLAR (fundado en 1959) asumía posiciones mucho más radicales que el Celam. En algunos países, como Nicaragua, esta diferencia se refleja en un conflicto más o menos abierto entre los obispos y las órdenes religiosas, mientras que en otros sitios (Brasil) la conferencia episcopal apoyó a las órdenes progresistas.

¿Cómo podemos explicar la entrega particularmente prominente de las órdenes? Un elemento que debemos considerar es la protesta, tanto en contra del mundo como de la Iglesia, implicada en la naturaleza misma de la propia utopía monástica. En un artículo escrito en 1971 el sociólogo francés Jean Séguy sugiere que esta dimensión utópica puede ayudarnos a entender "ciertos vínculos entre las órdenes religiosas católicas y la actividad revolucionaria" en Latinoamérica.[15] Lo que es más, las órdenes religiosas gozan de una cierta autonomía dentro de la Iglesia y están menos sujetas al control directo de la jerarquía episcopal que el clero diocesano. Otro factor importante es el alto nivel de educación que reciben los religiosos, su familiaridad con el pensamiento moderno y las

[15] Jean Séguy, "Une sociologie des sociétés imaginées: Monachisme et utopie", *Annales ESC*, marzo-abril de 1971, pp. 337, 354.

ciencias sociales, su contacto directo con la teología contemporánea tal como se enseña en Lovaina, en París y en Alemania. Algunas órdenes, como las de los jesuitas y dominicos, son auténticas redes de intelectuales "orgánicos" de la Iglesia, en constante intercambio y diálogo con el mundo intelectual y "profano", un mundo que, en Latinoamérica, está sustancialmente influido por el marxismo.

El último grupo "periférico" que contribuyó decisivamente al surgimiento del cristianismo liberacionista es el de los curas y religiosos extranjeros, sobre todo procedentes de España, Francia y Norteamérica. Por ejemplo, la mitad de los ochenta curas que en Chile publicaron en abril de 1971 una declaración en apoyo a la transición al socialismo eran extranjeros; fenómenos semejantes han ocurrido en Centroamérica. Una explicación posible es el autorreclutamiento selectivo: los curas y los religiosos que pueden ocurrir a misiones en los países latinoamericanos probablemente representen el sector de la Iglesia que sea particularmente sensible a los problemas de la pobreza y del tercer mundo. Muchos de los misioneros franceses habían participado en el experimento de los curas obreros, o bien tenían conocimiento de primera mano de él; y entre los "españoles" había un alto porcentaje de vascos, procedentes de una región donde la Iglesia tiene una tradición de resistir al gobierno. Una razón más es el hecho de que los miembros extranjeros del clero con frecuencia eran enviados por los obispos a las regiones más remotas y miserables, o a los barrios pobres que han proliferado en las extensas zonas urbanas del continente, esto es, ahí donde no había diócesis tradicionales. El contraste entre las condiciones de vida de su respectivo país de origen y la brutal pobreza que descubrieron en Latinoamérica motivó en muchos de ellos una genuina conversión moral y religiosa al movimiento de liberación de los pobres. Señala Brian H. Smith, sociólogo norteamericano, en su importante obra sobre la Iglesia en Chile, que los curas extranjeros, que al principio estaban movidos solamente por el mismo interés reformista que los obispos, "se habían radicalizado debido a lo que habían visto y experimentado en las zonas de la clase trabajadora", y por ello se "pasaron decididamente a la izquierda, tanto en sus opiniones teológicas como en su análisis social".[16]

[16] Brian H. Smith, *The Church and politics in Chile: Challenges to modern Catholicism*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1982, p. 248.

El proceso de radicalización que surgió entre ciertos círculos cristianos (clericales o laicos) en los años sesenta no se limitó a Brasil y Chile; con formas diversas procesos semejantes ocurrieron en otros países también: el caso más conocido es, naturalmente, el de Camilo Torres, un sacerdote que organizó un movimiento popular militar y luego se sumó al Ejército de Liberación Nacional (ELN), movimiento guerrillero castrista de Colombia, en 1965. Camilo Torres fue muerto en 1966 en un enfrentamiento con el ejército, pero su martirio tuvo un profundo impacto emocional y político en los cristianos latinoamericanos que condujo al surgimiento de una poderosa corriente que se identificaba con su legado. Además, se organizaron grupos de curas radicalizados casi por doquier –Sacerdotes para el Tercer Mundo en Argentina, en 1966; la Organización Nacional para la Integración Social (ONIS) en Perú en 1968; el grupo Golconda en Colombia, también en 1968–, mientras que un creciente número de cristianos se convirtieron en activos partícipes de luchas populares. Todos ellos reinterpretaron el Evangelio a la luz de esta práctica y en ocasiones descubrieron en el marxismo una llave para la comprensión de la realidad social, así como una guía para cambiarla.

Esta explosión de actividades, que ocurrió dentro del contexto de la renovación que siguió al Concilio Vaticano II, finalmente empezó a sacudir a la Iglesia entera en el continente. Cuando los obispos se reunieron en la Conferencia Episcopal Americana, en Medellín, en 1968, se tomaron nuevas resoluciones que por primera vez no sólo denunciaban que las estructuras existentes estaban fincadas en la injusticia, la violación de los derechos fundamentales de los pueblos y la "violencia institucionalizada", sino que también ratificaban la solidaridad de la Iglesia con la aspiración de los pueblos a "liberarse de la esclavitud". Incluso reconocieron que en determinadas circunstancias –como la existencia de una prolongada tiranía, ya fuera de carácter personal o estructural– la insurrección revolucionaria era legítima.

Fenómenos similares ocurrieron en otras regiones del Tercer Mundo (en Filipinas, por ejemplo) y, en menor escala, incluso en

bón más débil de la cadena católica": en un contexto de dependencia económica cada vez mayor y una pobreza creciente, la victoria de la Revolución cubana desató una ola de luchas sociales y brotes revolucionarios a lo largo y ancho del continente a partir de 1960 que perdura en nuestros días. Éstas fueron las condiciones sociales e históricas en que un sector importante de la Iglesia abrazó activamente la causa de los pobres y de su autoemancipación.

El Concilio Vaticano II contribuyó sin duda a esta evolución, pero no debe olvidarse que los primeros signos de radicalización (particularmente en Brasil) aparecieron mucho antes del Concilio. Además, las resoluciones del Vaticano II no trascendieron los límites de una modernización, de un *aggiornamento*, una apertura al mundo. Es verdad que esta apertura socavó antiguas certidumbres dogmáticas e hizo a la cultura católica permeable a nuevas ideas e influencias "externas". Al abrirse al mundo moderno, la Iglesia, en especial en Latinoamérica, no podía sustraerse a los conflictos sociales que estaban sacudiendo al mundo, ni a la influencia de diversas corrientes filosóficas o políticas –en particular el marxismo, que a la sazón (los años sesenta) constituía la tendencia cultural dominante entre la inteliguentsia del continente.

La teología de la liberación nació dentro de este contexto específico. Los más avanzados teólogos latinoamericanos, insatisfechos con la "teología del desarrollo", prevaleciente en las iglesias latinoamericanas, empezaron a sacar el tema de la liberación ya a fines de los sesenta. Hugo Assmann, teólogo brasileño educado en Frankfurt, fue uno de los promotores al elaborar los primeros elementos de una crítica cristiana y liberacionista del desarrollismo en 1970.[17]

Pero la teología de la liberación nació propiamente en 1974, con la publicación de *Théologie de la libération - Perspectives*, de Gustavo Gutiérrez, jesuita peruano y ex alumno de las universidades católicas de Lovaina y Lyon. Naturalmente que esta obra no nació de la nada: era la expresión de diez años de praxis de cristianos comprometidos socialmente y de varios años de discusiones entre teólogos progresistas latinoamericanos.[18]

En este libro Gutiérrez presentaba algunas ideas muy originales y poco convencionales que tuvieron un profundo impacto en la cultura católica de Latinoamérica. En primer lugar, insistía en la necesidad de romper con el dualismo heredado del pensamiento griego: no hay dos realidades, como se alega, una "temporal" y otra "espiritual", ni tampoco hay dos historias, una "sagrada" y otra "profana". Hay sólo una historia, y es dentro de esta historia humana y temporal donde la Redención y el Reino de Dios deben ocurrir. El punto es no esperar pasivamente la salvación desde arriba: el Éxodo bíblico nos muestra "la construcción del ser humano por sí mismo a través de la lucha política histórica". El Éxodo es, pues, el modelo de una salvación que no es individual ni privada sino comunitaria y pública, en la que no es el alma de un solo individuo como tal la que está en jaque sino la redención y la liberación de todo un pueblo esclavizado. En esta perspectiva, los pobres ya no son objeto de compasión ni de caridad sino, igual que los esclavos judíos, los agentes de su propia emancipación.

¿Qué es lo que esto significa para Latinoamérica? Según Gutiérrez, los pobres del continente esta "exiliados en su propia tierra", pero a la vez "en un éxodo hacia su redención". Rechazaba la ideología del desarrollo, que se ha "convertido en sinónimo de reformismo y modernización" –esto es, sus medidas son limitadas, tímidas e inefectivas, y sólo empeoran la dependencia– y estaba convencido de que "sólo una destrucción radical del actual estado de cosas, una profunda transformación del sistema de la propiedad, el poder venidero de las clases explotadas y una revolución pondrán fin a esta dependencia. Sólo estas cosas permitirán la transición a una sociedad socialista, o cuando menos hacerla posible".[19] En vena similar, el jesuita chileno Gonzalo Arroyo rechazaba las teorías occidentales que definían el desarrollo como "el paso entre dos tipos ideales de sociedad, la 'tradicional' y la 'moderna', sin referencia a las situaciones concretas del poder y que identifican el tipo moderno con la sociedad capitalista industrial".[20]

Es interesante que esta posición es mucho más radical que la propugnada a la sazón por las corrientes dominantes de la izquier-

[19] Gustavo Gutiérrez, *Théologie de la libération*, pp. 39-40.
[20] Gonzalo Arroyo, "Consideraciones sobre el subdesarrollo en América Latina", *Cuadernos de CEREN*, 5, 1970, p. 61.

da latinoamericana (los partidos comunistas y los movimientos nacionalistas de izquierda), que no desafiaban al capitalismo ni consideraban la transición al socialismo una tarea revolucionaria contemporánea en Latinoamérica: convocaban más bien a una "transformación nacional-democrática".

Poco tiempo después, en abril de 1972, tuvo lugar en Santiago de Chile la primera reunión del movimiento Cristianos por el Socialismo, de envergadura continental, inspirada por dos jesuitas chilenos, el teólogo Pablo Richard y el economista Gonzalo Arroyo, y apoyada por el obispo mexicano Méndez Arceo. Este movimiento ecuménico, compuesto de católicos y de protestantes, representaba a la forma más radical de la teología de la liberación, que pretendía incluso hacer una síntesis entre el marxismo y el cristianismo -gracias a lo cual el episcopado chileno pronto la prohibió. La resolución final de la reunión de 1972 proclamó el apoyo de los participantes, en su papel de cristianos, a la lucha por el socialismo en Latinoamérica. Una de las secciones de este histórico documento explica la dialéctica de la fe y la revolución en los siguientes términos:

La presencia viva y real de la fe en el corazón mismo de la praxis revolucionaria propicia la interacción fructífera. La fe cristiana se convierte en la levadura crítica y dinámica de la revolución. La fe intensifica la demanda de que la lucha de clases se mueva decisivamente hacia la liberación de todos los hombres -en particular de aquellos que sufren las formas más agudas de opresión. También refuerza nuestra orientación hacia la transformación total de la sociedad, y no a la mera transformación de las estructuras sociales. Así, en y a través de los cristianos comprometi los la fe hace su propia contribución a la construcción de una sociedad cualitativamente distinta de la actual, y a la aparición del Nuevo Hombre.

Pero el compromiso revolucionario tiene también una función crítica y motivadora frente a la fe cristiana. Critica las formas de complicidad abiertas, y las más sutiles, entre la fe y la cultura dominante en el curso de la historia... Los cristianos envueltos en el proceso de liberación vívidamente alcanzan a percibir que las demandas de la praxis revolucionaria... los obligan a redescubrir los temas centrales del mensaje del Evangelio -sólo que ahora ya están libres de su vestimenta ideológica.

El contexto real para una fe viva hoy es la historia de la opresión y de la lucha por la liberación de esta opresión. Para situarse dentro de este contexto, sin embargo, uno debe participar verdaderamente en el proceso

de liberación sumándose a partidos y organizaciones que sean instrumentos auténticos de la lucha de la clase trabajadora.[21]

En la Conferencia de Obispos Latinoamericanos, celebrada en Puebla en 1979, tuvo lugar un verdadero intento de retomar el control de las cosas: el Celam, el cuerpo organizador de la conferencia, prohibió a los teólogos de la liberación la asistencia a ésta. No obstante, estuvieron presentes en la ciudad de Puebla y, por mediación de ciertos obispos, ejercieron verdadera influencia en los debates. El arreglo consecuente se resumió en la célebre frase "La opción preferencial de la Iglesia por los pobres" –lo bastante general como para que cada corriente la interpretara según sus propias inclinaciones.

En un intento de contestar al reto, Roma emitió en 1984 una *Instrucción sobre algunos aspectos de la "teología de la liberación"*, firmada por la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe (encabezada por el cardenal Ratzinger), donde se denuncia a la teología de la liberación como un nuevo tipo de herejía basada en el uso de conceptos marxistas. Las reacciones de los teólogos latinoamericanos y de importantes sectores de la Iglesia –particularmente en Brasil– obligaron al Vaticano a dar marcha atrás hasta cierto punto. En 1985, fue emitida una nueva instrucción (aparentemente) más positiva, *Libertad cristiana y liberación*, que retomaba algunos temas de la teología de la liberación pero "espiritualizándolos" y despojándolos de su contenido social revolucionario. Más o menos al mismo tiempo el papa envió una carta a la Iglesia brasileña, asegurándole su apoyo y reconociendo la legitimidad de la teología de la liberación.

El debate alrededor de dos instrucciones romanas era inaceptable para el Vaticano, acostumbrado a la regla tradicional *Roma locuta, causa finita*. Desde ese momento la confrontación con la teología de la liberación ha continuado, no en el terreno de la discusión teológica, sino en el del poder episcopal: a través del nombramiento sistemático de obispos conservadores (en remplazo

episcopales que se considera que han ido demasiado lejos –sobre todo la CNBB brasileña. El reciente giro de la mayoría entre los obispos brasileños hacia una victoria de los conservadores parece hablar de un triunfo sustancial de la estrategia del Vaticano. Volveremos sobre esta cuestión en la conclusión.

En lo que toca a la Iglesia como estructura institucional, el gran giro a partir de los años sesenta ha sido el surgimiento de las comunidades eclesiales de bases (CEB), sobre todo en Brasil, donde incluyen a cientos de miles (tal vez millones) de cristianos, y en menor medida por todo el continente. La comunidad de bases es un pequeño grupo de vecinos que pertenecen al mismo barrio popular, ciudad perdida, aldea o zona rural y que se reúnen regularmente a rezar, cantar, celebrar, leer la Biblia y discutirla a la luz de su propia experiencia de vida. Cabe observar que las CEB son mucho más convencionales desde el punto de vista religioso de lo que se cree: valoran y practican cierto número de oraciones tradicionales y ritos (el rosario, vigilias nocturnas, adoraciones y celebraciones tales como procesiones y peregrinajes) pertenecientes a la religión popular.[22]

En las zonas urbanas las CEB son abrumadoramente organizaciones de mujeres; en Sao Paulo (Brasil), por ejemplo, según estudios recientes el sesenta por ciento de los participantes son mujeres. Gracias a esta participación, muchas mujeres son capaces de "entrar en el terreno de la política sobre la base de su posición social y de intereses de género dentro de esa clase".[23] La feminización del movimiento se ve reforzada por el hecho de que la mayor parte de los agentes que ayudan a organizar las CEB en las zonas urbanas populares son mujeres que pertenecen a órdenes religiosas (femeninas).

Las CEB forman parte de una diócesis y tienen vínculos más o menos regulares con agentes pastorales: sacerdotes, hermanos religiosos y, con la mayor frecuencia, hermanas. No organizan a la mayoría de los creyentes, sino sólo a la "élite religiosa popular" (así bautizada por el sociólogo brasileño Pedro Ribeiro), un grupo

activo y practicante de creyentes que pertenecen a las capas pobres; la parroquia tradicional sigue respondiendo a las necesidades religiosas de la mayoría no practicante y de los asistentes a la iglesia de clase media o ricos.[24] Poco a poco las discusiones y las actividades de la comunidad se van ensanchando, en general con la asistencia de un clérigo, y empiezan a incluir tareas sociales: luchas por viviendas, electricidad, alcantarillado o agua en los barrios urbanos, luchas por la tierra en el campo. Contribuyen en gran medida a la creación y crecimiento de movimientos sociales tales como, en el caso de Brasil, el Movimiento en contra del Alto Costo de la Vida, el Movimiento en contra del Desempleo, el Movimiento por el Transporte Público, el Movimiento de los Campesinos sin Tierra, y muchos más.[25] En ciertos casos, la experiencia en estas luchas conduce a la politización y a que dirigentes o miembros de las CEB se sumen a partidos de trabajadores o a frentes revolucionarios.

Tal como señala Daniel Levine, esta dinámica puede entenderse mejor si nos remitimos a las observaciones de Weber acerca de la religión congregacional [*Gemeinde*]:

> Una manera de apreciar la significación de lo que la CEB puede representar es observar cómo crean y nutren un espacio para la práctica de la religión congregacional dentro del catolicismo contemporáneo... La promoción de la justicia misma está enraizada en el núcleo de la fe religiosa... Cuando estas ideas se colocan en el contexto de la solidaridad, reforzando los grupos estructurales, los resultados pueden ser explosivos... El comentario sumario de Weber sugiere de qué manera los cambios en la religión y la política convergen con las implicaciones revolucionarias. "Cuanto más congregacional se volvía la religión –escribió–, tanto más contribuyeron las circunstancias políticas a la transfiguración de la ética de los subyugados."

El error de Weber fue ignorar la posibilidad de que semejante proceso pudiera ocurrir dentro de un contexto católico.[26]

[24] Pedro de Oliveira, "Estruturas de Igreja e conflitos religiosos", p. 58.

[25] Véase el interesante artículo de Ana Maria Doimo, "Igreja e movimentos sociais post-70 no Brasil", en Sanchis (comp.), *Catolicismo: Cotidiano e movimentos*, pp. 275-308.

[26] Levine (comp.), *Religion and political conflict in Latin America*, p. 15. La referencia de Weber está tomada de *Economy and society*, Berkeley, University of California Press, 1978, vol. 1, p. 591. Véase también el interesante libro de Levine *Popular voices in Latin American catholicism*, Princeton, Princeton University Press, 1992.

El sociólogo brasileño Yvo Lesbaupin ha destacado que hay muchos otros aspectos de las CEB que corresponden al tipo ideal de secta, según Troeltsch (o Weber): la participación de laicos, la importancia que se le da a la Biblia, la vida comunitaria, la fraternidad y la ayuda mutua y, por sobre todo, "la afinidad electiva con las estructuras democráticas" (Weber). Pero al mismo tiempo la comunidad de bases no es una "secta" porque forma parte de la Iglesia católica y está íntimamente ligada a su clero.[27]

La experiencia de las CEB, gracias a su poderoso componente democrático, ha contribuido con frecuencia a una nueva calidad de los movimientos sociales y políticos que ha fomentado: enraizada en la vida cotidiana del pueblo y en sus preocupaciones humildes y concretas, ha alentado la autoorganización de las bases y la desconfianza de la manipulación política, el discurso electoral y el paternalismo del Estado. En ocasiones esto ha incluido una contraparte negativa: el llamado "basismo", que conduce al rechazo de la teoría y a la hostilidad hacia la organización política. Los teólogos mismos han debatido sobre estas cuestiones; algunos han mostrado una sensibilidad más "populista" y otros una más "política", aunque la tendencia dominante es la búsqueda de una práctica que trascienda métodos parciales. En un artículo de 1982, fray Betto criticaba las actitudes elitistas tanto como las populistas:

> En la práctica de la pastoral popular uno tiene que evitar dos desviaciones: el populismo eclesiástico y el vanguardismo eclesiástico. El populismo eclesiástico es la actitud de los agentes pastorales que creen que la gente es como si fuera sagrada, como si tuviera una conciencia pura, intocada por la ideología dominante... Por otra parte, el vanguardismo eclesiástico es la actitud de los agentes pastorales que consideran que la gente es incapaz e ignorante, que se consideran autosuficientes en la orientación de la pastoral popular. Esta tendencia está convencida de que no tiene que aprender nada de la gente.[28]

[27] Yvo do Amaral Lesbaupin, "Mouvement populaire, Église catholique et politique au Brésil: L'apport des communautés ecclésiales urbaines de base aux mouvements populaires", tesis de doctorado, Tolosa, 1987, p. 341 (lamentablemente, esta excelente tesis no ha sido publicada todavía). La referencia de Weber es de *Economía y sociedad*: "Die innere Wahlverwandschaft mit der Struktur der Demokratie liegt schon in diesen eigenen Strukturprinzipien ser Sekte auf der Hand" (M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tubinga, J.C.B. Mohr, 1922, p. 815).

[28] Frei Betto, "Método y pedagogía de las comunidades eclesiásticas de base",

En todo caso, varias de las principales luchas por la democracia y la emancipación social en Latinoamérica durante los últimos veinticinco años han sido posibles gracias a la contribución de las CEB y del cristianismo liberacionista. Es el caso, en particular, en Brasil y en Centroamérica: cualesquiera que hayan sido las consecuencias de la actual política de "normalización" aplicada por Roma a la Iglesia católica latinoamericana –y no podemos descartar un triunfo sustancial de la estrategia del Vaticano y el subsecuente debilitamiento del cristianismo liberacionista–, algunos cambios históricos ya han tenido lugar: la formación del Partido de los Trabajadores en Brasil, la Revolución sandinista en Nicaragua y la insurgencia popular en El Salvador. Más adelante consideraremos más de cerca cada una de estas tres experiencias.

LA MODERNIDAD Y LA CRÍTICA DE LA MODERNIDAD EN LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

¿Cómo se relaciona la teología de la liberación –y los movimientos sociales que inspira– con la modernidad? Esta sección se refiere ante todo a la teología de la liberación católica, algunos de cuyos aspectos peculiares difieren de la protestante.

La antinomia entre la tradición y la modernidad se utiliza a menudo en las ciencias sociales –particularmente en lo que se refiere al tercer mundo– como la clave principal para la interpretación de la realidad económica, social, política y cultural. La utilidad de estas categorías es innegable, pero debemos evitar el riesgo de reducir todo análisis social a una dicotomía dualista, que no puede dar cuenta del carácter profundamente ambivalente –o polivalente– de tales fenómenos. Lejos de ser siempre contradictoria, la modernidad y la tradición con frecuencia se articulan, asocian y combinan de forma complementaria, proceso en el que los componentes tradicionales no son necesariamente un peso muerto ("reliquias del pasado") sino partes constitutivas activas de una

dad misma es un fenómeno ambiguo, atravesado de parte a parte por tensiones entre el legado de la Revolución industrial y el de la Revolución francesa, entre el liberalismo y la democracia, entre la racionalidad instrumental y la sustantiva.

Algunos autores europeos insisten en que hay una contradicción interna irreductible en la teología de la liberación entre su dimensión moderna y su crítica de la modernidad. Mi hipótesis es que la originalidad de la teología de la liberación es precisamente el resultado de una síntesis que supera (algunos dirían que "dialécticamente") la clásica oposición entre tradición y modernidad. La teología de la liberación y el cristianismo liberacionista están en el punto más avanzado de la corriente modernista en el seno de la Iglesia católica y a la vez son herederos de la tradicional –o *intransigente,* para usar la terminología de Émile Poulat– desconfianza católica de la modernidad. Examinemos brevemente estos dos aspectos.

La modernidad de la teología de la liberación

Defensa de las libertades modernas. La teología de la liberación asimila plenamente los valores modernos de la Revolución francesa: libertad, igualdad, fraternidad, democracia y separación de la Iglesia y el Estado. Como dice Leonardo Boff, la nueva teología latinoamericana no siente que tenga ningún parentesco con una cierta tradición de la Iglesia institucional, que "desde el siglo XVI se definió estando 'en contra': en contra de la Reforma (1521), en contra de las revoluciones (1789); en contra de los valores hoy generalmente aceptados, como la libertad de conciencia, pero que todavía en 1856 fueron condenados por Gregorio XVI y tildados de *deliramentum,* la libertad de opinión, acusada de anatema y de 'pestilente error' por el mismo papa; en contra de la democracia, etc." En vena similar Gustavo Gutiérrez categóricamente rechaza la posición retrógrada de los papas del siglo XIX, que permitió a los sectores más conservadores de la Iglesia (los que alimentaban la es-

de la modernidad (derechos humanos, libertades, igualdad social) –en pocas palabras: "una bocanada de aire fresco en una habitación sofocante".[29]

Esta opción modernista condujo a algunos teólogos de la liberación a la crítica del autoritarismo y de las limitaciones a la libertad de expresión dentro de la Iglesia misma. Si todos comparten una eclesiología democrática, que minimiza el poder clerical y concibe a la Iglesia como "el pueblo de Dios", construida a partir de las bases, pocos han llegado al extremo de retar abiertamente el poder romano, como lo ha hecho Leonardo Boff. En su libro *Church, Charisma and Power* (1981) critica directamente a la autoridad jerárquica de la Iglesia, su estilo de poder romano imperial y feudal, su tradición de intolerancia y dogmatismo (simbolizado durante muchos siglos por la Inquisición), su represión de cualquier crítica que venga desde abajo y su rechazo a aceptar la libertad de pensamiento. También denuncia la pretensión de infalibilidad de la Iglesia y el excesivo poder de los papas (¡comparable al del secretario general del Partido Comunista Soviético!). Como es bien sabido, Leonardo Boff fue condenado por Roma, tras la publicación de su libro, a un año de "obsequioso silencio"...[30]

Desde la Reforma protestante no se había lanzado un desafío tan fuerte (desde su propio seno) a la estructura de poder y autoridad de la Iglesia. Pero la perspectiva de Boff no es compartida por todos los teólogos de la liberación, ni mucho menos. Gustavo Gutiérrez, por ejemplo, había dicho con insistencia ya en 1971: "Centrarse en las problemas intraeclesiásticos –como ocurre con frecuencia con ciertas formas de protesta dentro de la Iglesia, especialmente en los países desarrollados– es dejar escapar la más rica posibilidad de una verdadera renovación de la Iglesia." Para él, y es una visión que comparten muchos otros católicos progresistas, los cambios internos ocurrirán con el compromiso activo con el mundo exterior.[31]

Hay un área sensible que tiene que ver con las libertades modernas en la que los teólogos de la liberación son por demás cau-

[29] Boff, *Igreja, carisma e poder*, p. 94; Gustavo Gutiérrez, *La force historique des pauvres*, París, Cerf, 1986, pp. 178-184.

[30] Boff, *Igreja, carisma e poder*, pp. 41, 72-75.

[31] Gustavo Gutiérrez, *La force historique*, p. 261.

telosos, y en la que los obispos y el clero de mentalidad abierta en otros asuntos son bastante conservadores: la ética sexual, el divorcio, los métodos anticonceptivos y el aborto –para abreviar: la libre disposición de su cuerpo por parte de las mujeres. ¿Es el silencio de los teólogos puramente táctico (para evitar conflictos con la jerarquía), o es el resultado de convicciones premodernas, producto de una educación tradicional inspirada en la filosofía de la ley natural? En todo caso, ésta es una de las cuestiones donde la brecha entre los laicos y el clero, aun dentro del cristianismo liberacionista, es más evidente.

Es un hecho que en cuestiones relativas a la familia y la sexualidad, la interrupción del embarazo y el control del nacimiento aun una Iglesia tan progresista como la brasileña todavía defiende posiciones tradicionalistas y retrógradas –muy semejantes a las que predica el papa–, que están lejos de ser compartidas por todos los católicos laicos. La mayoría de los activistas católicos progresistas –pero sólo los teólogos de la liberación más avanzados, como fray Betto– aceptan que el aborto debería ser descriminalizado. ¿Es necesario decir que se trata de un asunto de vida o muerte para millones de mujeres latinoamericanas, que todavía se ven obligadas a tener abortos ilegales con consecuencias trágicas?

No obstante, algunos teólogos de la liberación han comenzado a ocuparse de la cuestión de la opresión específica de las mujeres. Su pensamiento actual, todavía tentativo, se refleja en la serie de entrevistas sobre esta cuestión (con Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff, fray Betto, Pablo Richard, Hugo Assmann y otros) publicadas por Elsa Tamez en 1986.[32]

Más importante aún es que las mujeres cristianas mismas están empezando a hablar, y que las voces de mujeres teólogas, religiosas y activistas laicas como Elsa Tamez, Yvone Gebara, Maria José Rosario Nunes y Maria Clara Bingemer están empezando a ser escuchadas, hablando de la cuestión de la doble opresión de las mujeres latinoamericanas y de las múltiples formas de discriminación que padecen en la sociedad como un todo y en la Iglesia misma.

[32] Elsa Tamez (comp.), *Teólogos de la liberación hablan sobre la mujer*, Costa Rica, DEI, 1986.

La evaluación positiva de las ciencias sociales y su integración a la teología. Durante mucho tiempo el uso que ha hecho la teología de las ciencias sociales ha sido rechazado por la Iglesia católica tildándolo de herejía "modernista". Esta situación comenzó a cambiar después de la segunda guerra mundial y, finalmente, durante el Concilio Vaticano II se hizo una recomendación de utilizar los descubrimientos realizados por las *scientiarum profanum, imprimis psychologiae et sociologiae* (en *Gaudim et Spes*). Sin embargo, en Latinoamérica, y especialmente en Brasil, por influencia del padre Lebret y sus Centros de Economía Humanista, las ciencias sociales se habían venido utilizando sistemáticamente desde los años cincuenta, mucho tiempo antes del concilio. Como vimos arriba, después de 1960 la ciencia social marxista –la economía política al igual que el análisis de clases–, sobre todo sus variantes latinoamericanas tales como la teoría de la dependencia, se convirtió en el instrumento "socioanalítico" principal de los cristianos progresistas. Los teólogos de la liberación la consideraban la "herramienta" indispensable para comprender y valorar la realidad social –en particular para explicar las causas de la pobreza en Latinoamérica– y por ende como una mediación necesaria entre la reflexión teológica y la práctica pastoral.

Cabe especificar que para esta concepción teológica eminentemente moderna la meta no es someter a las ciencias sociales a los imperativos religiosos, ni convertirlas en una nueva *ancilla theologiae* (en concordancia con la definición escolástica de la filosofía como "sierva de la teología"). La teología de la liberación reconoce la completa independencia de la investigación científica de las premisas o los dogmas de la religión y se limita al empleo de sus resultados para nutrir su propio trabajo. Escribe Gutiérrez: "el uso de las ciencias sociales para conocer mejor la realidad social requiere un gran respeto de su propio campo de acción y de la legítima autonomía de la política".[33] Al mismo tiempo, es evidente que los criterios sociales, éticos y religiosos determinan, en gran medida, qué tipo de ciencia social escogerán los teólogos, y qué método científico es el que será privilegiado por ellos.

La crítica de la modernidad en la teología de la liberación

Mientras que la teología de la liberación reclama para sí el legado de la Revolución francesa y sus principales valores políticos en términos de los derechos humanos y de la democracia, toma una postura mucho más crítica en relación con otro aspecto de la modernidad: la civilización industrial-capitalista tal como ha "existido realmente" desde el siglo XVIII hasta nuestros días. El mundo burgués-industrial puede definirse como una civilización basada en el progreso técnico y científico, la acumulación del capital, la expansión de la producción y el consumo de mercancías, el individualismo, la reificación [*Versachlichung*], el espíritu de cálculo económico [*Rechenhaftigkeit*], la racionalidad instrumental [*Zweckrationalität*] y el desencanto del mundo [*Entzauberung der Welt*], para utilizar algunas de las conocidas fórmulas de Max Weber.

El último "error" mencionado en la larga lista del *Syllabus* de Pío X (1846) es la herejía según la cual "el pontífice romano puede y debe reconciliarse y comprometerse con el progreso, el liberalismo y la civilización moderna". Sin por ello, de ninguna manera, compartir esta posición de rechazo global, la teología de la liberación critica no obstante, de la manera más desprendida, las consecuencias dañinas y perjudiciales de un cierto tipo de progreso económico, el liberalismo y la civilización moderna para los pobres de Latinoamérica. Esta crítica combina elementos tradicionales (la referencia a los valores sociales, éticos y religiosos premodernos) con los valores de la modernidad misma.

La crítica del capitalismo. La teología de la liberación heredó de la Iglesia la tradición de la hostilidad o "aversión" (*Abneigung* es el término de Weber) de los católicos al espíritu del capitalismo. Sin embargo, la ha modificado y modernizado considerablemente: *a*] radicalizándola de una manera mucho más general y sistemática; *b*] combinando la crítica moral con una crítica moderna (principalmente marxista) de la explotación; *c*] remplazando la caridad por

Fetichismo de la (M) e idolatría

La oposición irreconciliable (*unversöhnlich* es el término de Weber), o "lucha de principios" (*prinzipiellen Kampf*), de la ética católica a la modernidad capitalista es lo que motiva la crítica que la teología de la liberación hace de la reconciliación entre la Iglesia y el mundo moderno (burgués). Según el teólogo chileno Pablo Richard, uno de los fundadores del movimiento Cristianos por el Socialismo,

> para las clases oprimidas esta convergencia o coherencia entre la fe y el mundo moderno es una realidad ajena, porque representa la santificación de la opresión. El encuentro entre la fe y la razón científica moderna, entre la salvación y el progreso humano, aparece entonces como la reflexión coherente del encuentro o reconciliación entre la Iglesia y las clases gobernantes. El proceso de modernización de la Iglesia y de compromiso con el mundo moderno se pervierte en la medida en que legitima el sistema de dominación.

Y agrega el siguiente argumento, que parece hacer eco directamente de las observaciones de Weber sobre la razón de la "afinidad negativa" entre la Iglesia y el capitalismo: "El cristianismo, reducido por la modernización a un código formal de valores y principios, no puede intervenir en absoluto en los cálculos económicos, en la ley de la maximización de las ganancias ni en las leyes del mercado". La vida económica sigue su curso, según la "inmisericorde lógica de la racionalidad económica y política del moderno sistema capitalista".[34]

Otro asunto característico de la teología de la liberación es el ataque que hace al capitalismo de constituir una *falsa religión*, una nueva forma de idolatría: la idolatría del Dinero (el antiguo dios Mamón), del Capital o del Mercado. Combinando el análisis marxista (moderno) del fetichismo de las mercancías con la denuncia profética (tradicional) de los falsos dioses en el Antiguo Testamento, los teólogos latinoamericanos insisten en la naturaleza maligna de estos nuevos ídolos, crueles y que piden sacrificios humanos ("la deuda externa", por ejemplo): los ídolos capitalistas o fetiches (en el sentido marxista) son los Moloch que devoran la vida huma-

[34] Pablo Richard, "L'Église entre la modernité et la libération", en *Parole et société*, 1978, pp. 32-33.

na, imagen que también es utilizada en *El capital* por Marx. La lucha del cristianismo liberacionista en contra de la idolatría (capitalista) se presenta como una *lucha de dioses* (concepto weberiano, como sabemos), entre un Dios de la Vida y los ídolos de la muerte (Jon Sobrino), o entre el Dios de Jesucristo y la multiplicidad de dioses del Olimpo del sistema capitalista (Pablo Richard). Los más activos en este sentido han sido los teólogos del DEI (Departamento de Ecuménico de Investigación, de Costa Rica), que en 1980 publicó una colección de artículos con el significativo título de *La lucha de los dioses. Los ídolos de la opresión y la búsqueda del Dios libertador*.[35] Este tema también ha sido central en los escritos de una nueva generación de teólogos, como el brillante autor coreano-brasileño Jung Mo Sung, quien en sus escritos ataca la "religión económica" del capitalismo y su fetichismo sacrificial.[36]

Dos de los fundadores del DEI, Hugo Assmann y Franz Hinkelhammert, publicaron en 1989 *A idolatria do mercado*, un notable ensayo sobre la economía y la teología. Según Hinkelhammert, en la teología del mercado total -una combinación de neoliberalismo y de cristianismo fundamentalista- "Dios no es más que la personificación trascendentalizada de las leyes del mercado... La divinización del mercado crea un Dios-dinero: en Dios confiamos [*in God we trust*]." Assmann llama la atención al contenido teológico explícito del liberalismo económico -la "mano oculta" de Adam Smith como equivalente de la divina providencia- y sobre la teología del capitalismo, cruel y sacrificial, de Malthus a nuestros días.[37]

Acaso la mayor novedad de la teología de la liberación en relación con la tradición de la Iglesia sea, sin embargo, que va más allá de la crítica moral del capitalismo al pedir su abolición. Por ejemplo, según Gutiérrez, los pobres necesitan una lucha revolucionaria que sea capaz de cuestionar

[35] Hugo Assmann, Franz Hinkelhammert, Jorge Pixley, Pablo Richard y Jon Sobrino, *La lucha de los dioses. Los ídolos de la opresión y la búsqueda del dios libertador*, San José de Costa Rica, DEI, 1980.

[36] Jung Mo Sung, *A idolatria do capital e a morte dos pobres*, São Paulo, Ediçoes Paulinas, 1989; y *Teologia & economia. Repensando a teologia da libertação e as utopias*, Petrópolis, Vozes, 1995.

[37] Hugo Assmann y Franz Hinkelhammert, *A idolatria do mercado. Ensaio sobre economia e teologia*, São Paulo, Vozes, 1989.

al orden social desde sus raíces. Insiste en que el pueblo debe llegar al poder si la sociedad ha de ser verdaderamente libre e igualitaria. En semejante sociedad la propiedad privada de los medios de producción será eliminada porque ella permite que unos pocos expropien el fruto del trabajo realizado por la mayoría, genera divisiones de clase en la sociedad y permite que una clase sea explotada por otra.[38]

En contra de la privatización de la fe. En su comentario de las obras de Émile Poulat sobre la tradición católica, Danièle Hervieu-Léger observa que del mismo telón de fondo o tronco "intransigente" emergen derivaciones tan diferentes como el fundamentalismo, por un lado, y el cristianismo revolucionario, por el otro, siendo su rasgo común el rechazo del liberalismo.[39] Es un hecho que la teología de la liberación comparte con la tradición católica más "intransigente" el rechazo de la privatización de la fe y de la separación –típicamente moderna y liberal– de las esferas entre lo religioso y lo político.

En un crítica de las teologías liberales Gustavo Gutiérrez escribió: "Centrando su atención en las demandas de las sociedades burguesas, estas teologías aceptaron el lugar en que las sociedades las encerraron: la esfera de la conciencia privada."[40] En la medida en que su punto de vista efectivamente requiere una "repolitización" del terreno de lo religioso y una intervención religiosa en el terreno político, los cristianos liberacionistas serán acusados por ciertos críticos liberales de constituir un obstáculo para la modernización. Por ejemplo, el sociólogo funcionalista norteamericano Ivan Vallier acusó a los curas revolucionarios de ejercer una influencia "regresiva y tradicionalista" en Latinoamérica. Como la modernización requiere una diferenciación de áreas "que permita a las esferas no religiosas de la sociedad avanzar con autonomía, esto es, dentro de marcos normativos no religiosos", el "radicalismo clerical" de los sacerdotes revolucionarios constituye una

negación implícita a reconocer que debe hacerse una diferenciación entre la esfera civil y la eclesiástica. Al hacer caer, al menos simbólicamente, los niveles religioso y político de la sociedad, no sólo tiene un efecto tradicionalizante sino que también fomenta otros regresivos, en la medida en que las diferencias políticas son reforzadas por sentidos e identidades religiosos que con toda probabilidad van a producir separaciones irreconciliables.

En conclusión, el "radicalismo clerical" es negativo porque obstruye "el desarrollo cívico y el proceso de construcción de nación".[41]

Este análisis sumamente tendencioso está muy apartado de la realidad, pero es cierto que el cristianismo liberacionista se rehúsa a constreñirse a la "esfera eclesiástica", dejando a la economía y a la política a su desarrollo "autónomo"; desde este punto de vista se puede trazar un paralelo con la tradición intransigente y su rechazo de la moderna separación de esferas. Como Juan Carlos Scannone destaca, la teología de la liberación no acepta la autonomía del mundo temporal que defiende el racionalismo moderno, ni la tranquilizadora separación de esferas (la temporal y la espiritual) característica de la ideología liberal del progreso.[42]

Sin embargo, el tipo de análisis que representa Vallier es demasiado superficial y formalista porque no toma en consideración el hecho de que el cristianismo liberacionista de Latinoamérica efectivamente hace innovaciones radicales en comparación con lo tradicional: *a*] al proponer una separación total entre la Iglesia y el Estado; *b*] al rechazar la idea de un partido o unión cristianos y reconocer la necesaria autonomía de los movimientos sociales y políticos; *c*] al rechazar cualquier idea de un retorno al "catolicismo político" precrítico y su "nueva cristiandad" ilusoria, y *d*] al favorecer la participación cristiana en movimientos o partidos seculares populares.[43]

Para la teología de la liberación no hay contradicción entre este

Innovaciones de la TL (no tradicional)

requisito de la democracia moderna y secular y el compromiso de los cristianos en el terreno político. Hay dos diferentes planos de acercamiento a la relación entre lo religioso y lo político: en el plano *institucional*, la separación y la autonomía deben prevalecer; pero en el plano *ético-político* es el compromiso lo que se convierte en el imperativo esencial.

La crítica del individualismo. Según Gustavo Gutiérrez,

> el individualismo es la nota más importante de la ideología moderna y de la sociedad burguesa. Según la mentalidad moderna, el ser humano individual es el comienzo absoluto, el centro de decisión autónomo. La iniciativa individual y los intereses individuales son el punto de partida y el motor de la actividad económica.

Atinadamente se refiere en este contexto a los escritos de Lucien Goldmann, que destacan la oposición entre la religión como sistema de valores transindividuales y el método estrictamente individualista de la Ilustración y de la economía de mercado.[44]

Para los teólogos de la liberación y los agentes pastorales que trabajan con las CEB uno de los aspectos más negativos de la modernidad urbano-industrial en Latinoamérica –desde el punto de vista social y ético– es la destrucción de los lazos comunitarios tradicionales: poblaciones enteras son desarraigadas de su entorno comunitario rural tradicional por el desarrollo del agrocapitalismo ("seres humanos sustituidos por borregos", se lamenta Tomás Moro, o más bien, en muchos países latinoamericanos, por ganado) y arrojadas a la periferia de los grandes centros urbanos, donde se topan con un clima de individualismo egoísta, competencia desenfrenada y lucha brutal por sobrevivir. En un libro reciente sobre las CEB el teólogo jesuita brasileño Marcello Azevedo denuncia que la modernidad capitalista es la responsable del rompimiento de todos los lazos entre el individuo y su grupo, y presenta a las CEB como la expresión concentrada del doble intento de revivir a la comunidad, en la sociedad y en la Iglesia.[45]

[44] *Ibid.*, pp. 172-173, 218.

[45] Marcello Azevedo, SJ, *Comunidades eclesiais de base e inculturação da fé*, São Paulo, Loyola, cap. II.1.

Una de las principales actividades de las pastorales populares, como la pastoral de la tierra o de los indígenas, es la defensa de las comunidades tradicionales (de campesinos pobres o de grupos indígenas) amenazada por la voracidad de las enormes corporaciones agroindustriales o por los proyectos de modernización del Estado. En la periferia caótica de los centros urbanos aspira a reconstruir, por medio de las CEB, un estilo de vida comunitario, con la ayuda de las tradiciones del pasado rural todavía presentes en la memoria colectiva de los pobres: costumbres vecinales, solidaridad y ayuda mutua. Agudo observador de las comunidades de bases, el teólogo y sociólogo norteamericano Harvey Cox señala que a través de las CEB las poblaciones empobrecidas "se están reapropiando de un conjunto de historias y de una tradición moral que han sobrevivido al asalto de la modernización capitalista y están ya empezando a proveer de una opción al sistema de valores y significados oficialmente establecidos". Las nuevas teologías latinoamericanas tienen "estilos organizacionales [que] se inclinan por la comunidad en oposición al individualismo, por los modelos orgánicos en vez de los modelos mecanicistas de vivir juntos".[46]

¿Estamos entonces presenciando un intento de retornar a la comunidad tradicional orgánica premoderna, la *Gemeinschaft* descrita por Tönnies? Sí y no. Sí, en la medida en que, al verse confrontada por una sociedad moderna que, según Leonardo Boff, ha "generado una atomización de la existencia y una anonimidad general de todas las personas", trata de crear (o de recrear) "comunidades donde las personas se conocen y se reconocen unas a otras", caracterizadas idealmente por "relaciones directas, reciprocidad, honda fraternidad, ayuda mutua, comunión de ideas evangélicas e igualdad entre sus miembros".[47] No, en la medida en que las comunidades no son solamente la reproducción de relaciones sociales premodernas.

En este rubro, también, el cristianismo liberacionista ha innovado: Harvey Cox observa agudamente que las CEB tienen un aspecto típicamente moderno: la elección individual, que genera

[46] Harvey Cox, *Religion in the secular city. Toward a post-modern theology*, Nueva York, Simon & Schuster, 1984, pp. 103, 215.

[47] Leonardo Boff, *Église en genèse. Les communautés de base*, París, Desclée, 1978, pp. 7-21.

nuevas formas de solidaridad que no tienen mucho en común con las estructuras rurales arcaicas.[48] Su finalidad no es reconstruir las comunidades tradicionales (esto es, estructuras cerradas y autoritarias), con un sistema de normas y obligaciones impuestas por la familia, la tribu, la localidad o la denominación religiosa de cada individuo desde su nacimiento. Es más bien formar una nueva clase de comunidad que necesariamente incorpore algunas de las "libertades modernas" más importantes, empezando con la libre decisión de unirse o no unirse. Debido a este moderno aspecto se podría decir que las CEB son *agrupaciones utópicas voluntarias*, con el sentido que da a esta expresión Jean Séguy, a saber, agrupaciones cuyos miembros participan por su propia voluntad y cuya meta (implícita o explícita) es transformar –de una manera que es cuando menos optativamente radical– los sistemas sociales globales existentes.[49] Lo que las CEB tratan de rescatar de estas tradiciones comunitarias son las relaciones sociales "primarias", la práctica de la ayuda mutua y el compartir la misma fe.

El desafío de la modernización económica, el culto del progreso técnico y la ideología del desarrollo. La posición de la Iglesia latinoamericana en relación con el desarrollo económico y la tecnología moderna antes del surgimiento de las CEB estaba lejos de ser negativa. Dentro del marco de lo que podría llamarse una "teología del desarrollo" –predominante de 1955 a 1960–, se inclinaba favorablemente por la modernización de la economía, a la vez que esperaba corregir algunos de sus aspectos negativos en concordancia con los principios de la ética cristiana.

Con la radicalización de la Acción Católica (JUC, JOC, etc.) durante los sesenta y el surgimiento de la teología de la liberación después de los setenta, esta posición "desarrollista" fue superada (en los sectores más avanzados de la Iglesia) por una actitud mucho más crítica hacia el modelo capitalista de desarrollo, inspirado en parte al menos por el marxismo latinoamericano y la teoría de la dependencia (por ejemplo, los ataques de alguien como André

Gunder Frank a las doctrinas de la modernización de Estados Unidos). Esta nueva perspectiva influye directamente en la cultura social–religiosa del cristianismo liberacionista, generando la profunda convicción de que para los países latinoamericanos la salida no está tanto en la modernización tecnológica como en el cambio social.

Para la teología de la liberación el desarrollo industrial, las nuevas técnicas y la modernización de la producción, lejos de constituir soluciones a los problemas sociales del continente –pobreza, desigualdad social, analfabetismo, desempleo, migración rural, violencia urbana, epidemias y mortandad infantil–, con frecuencia los agravan y los hacen más profundos. Según Hugo Assmann, en un texto pionero escrito en 1970, "el precio excesivo que se paga por el 'desarrollo' es la creciente enajenación de grandes sectores de la comunidad y la represión de todas las formas de protesta"; a su modo de ver, el gran mérito de los documentos emitidos por la Conferencia de Medellín (1968), aun si son más descriptivos que dialécticos y estructural, es la actitud crítica hacia el "desarrollismo". Gutiérrez también pone en tela de juicio, en su libro de 1974, la ideología del desarrollo económico: "La opción desarrollista de la modernización ocultó la complejidad del problema y los aspectos inevitablemente conflictivos del proceso, visto desde una posición global."[50] Por supuesto, la alternativa para la modernización no es la tradición, las relaciones patriarcales ni las viejas jerarquías rurales, sino la liberación social, un concepto moderno que remite a la teoría latinoamericana de la dependencia.

En términos generales, los teólogos de la liberación y los dirigentes de las comunidades de bases critican la ideología modernizante de las élites latinoamericanas (tanto de las conservadoras como de las progresistas) y se centran en los límites, contradicciones y desastres de la modernidad industrial-capitalista. Uno de los leitmotiv de sus documentos es que el progreso en Latinoamérica tiene lugar a expensas de los pobres. La tecnología como tal no asume un lugar central en este discurso crítico, que se limita a insistir en que en las sociedades latinoamericanas contemporáneas

monopolizados por el Estado y las clases dirigentes. En las CEB brasileñas –y entre los agentes pastorales, los consejeros laicos, los teólogos y los obispos que colaboran en ellas– uno encuentra, por ejemplo, una profunda desconfianza de los llamados "megaproyectos de desarrollo" basados en la tecnología moderna: presas hidroeléctricas, súper carreteras, plantas químicas o nucleares gigantescas, enormes operaciones de agronegocios, etc. Estos proyectos se describen como "faraónicos" –expresión bíblica de connotaciones sociales y religiosas obviamente negativas. Los proyectos que las CEB prefieren son operaciones cooperativas locales, con técnicas tradicionales o semimodernas, con poco capital y mucha mano de obra.

Dicho esto, sin embargo, es cierto que el cristianismo liberacionista no tiene una doctrina explícita sobre la tecnología. El uso de tecnologías modernas es rechazado o criticado según el contexto social o político. Las técnicas modernas no se valoran por sus resultados económicos –en términos de ganancia, rentabilidad, productividad, exportación o ingreso en divisas– sino en términos de sus consecuencias sociales para los pobres. Si las consecuencias son positivas –en términos de empleo o de condiciones de vida–, son aceptadas; si no, tal vez sean rechazadas. Hay en esto un cierto pragmatismo, combinado con una postura moral de inspiración religiosa: la opción preferencial por los pobres es el criterio con el que se evalúa la tecnología.

Generalmente, las CEB rurales son más escépticas que las urbanas en lo que toca a los beneficios de las técnicas modernas. Durante los últimos años ha habido en Brasil varios conflictos alrededor de la construcción de presas hidroeléctricas. Al principio las CEB, los obispos y la CPT (Comisión Pastoral de la Tierra) pidieron sobre todo la indemnización de los campesinos expulsados. Por ejemplo, algunos obispos y agentes pastorales de una zona en conflicto en el nordeste brasileño se reunieron en marzo de 1977 y publicaron una declaración que denunciaba las obras hidráulicas en gran escala iniciadas por el régimen militar, "en nombre de un progreso cuyo resultado es la concentración de la riqueza en manos de una minoría privilegiada". A sus ojos, proyectos semejantes son perjudiciales porque, en vez de ayudar a los pobres, los han despojado de su último pedazo de tierra y arrojado al desamparo total. Sin embargo, al mismo tiempo el documento evitó expresar un rechazo global de la modernización técnica: "No negamos la legi-

timidad de unidades hidroeléctricas o programas de irrigación, pero sí condenamos la manera en que estas obras han sido realizadas, sin tomar en consideración la dignidad de los seres humanos y la reubicación de familias expulsadas." Aproximadamente en las mismas fechas, en el sur brasileño la CPT criticó las consecuencias dañinas de la gigantesca presa de Itaipu, en documento significativamente titulado *El mausoleo del faraón*, que también trataba las cuestiones de expropiación de campesinos e insuficiente compensación.[51]

Sin embargo, durante los últimos años las CEB, la CPT y sus consejeros técnicos han empezado a criticar las presas y otros "megaproyectos" en términos *ecológicos*. Parece haber, en este sentido, una cierta convergencia entre una sección de la Iglesia brasileña -CPT, CIMI (la pastoral indígena) y algunos obispos-, sindicalistas locales, intelectuales cristianos y de izquierda y ecologistas, alrededor de la cuestión de la protección de la selva amazónica.[52]

Por otra parte, confrontadas con el desarrollo de agrinegocios modernos y tecnológicamente sofisticados (máquinas, pesticidas, fertilizantes) y orientados a la exportación de las cosechas, las CEB y las pastorales de la tierra han tratado de organizar cooperativas rurales recurriendo a viejas tradiciones de trabajo colectivo y ayuda comunitaria mutua.

Las CEB urbanas se movilizan de buena gana cuando se trata de mejoras técnicas en sus condiciones de vida: electricidad, agua corriente, alcantarillado, transporte colectivo. Pero prefieren las soluciones que provienen de las bases, aun si su tecnología es primitiva, a las que vienen de "arriba" con tecnología moderna: por ejemplo, la construcción de viviendas con ayuda mutua organizada. Para dar un ejemplo típico, el movimiento popular en pro de la vivienda en el sur del Gran São Paulo impuso, en contra de la voluntad de las autoridades (locales y regionales), que estaban a favor de soluciones "altamente industrializadas" (inevitablemente

[51] "Denuncia de três bispos do vale São Francisco", *Pastoral da Terra*, Estudos CNBB, 11 (São Paulo, Edições Paulinas), 1981, pp- 187-188, *O mausoléu do faraó*, Curitiba, CPT, 1979.

[52] Véase por ejemplo la obra del Centro Ecuménico de Documentación e Investigación (CEDI), publicada en julio de 1989 con el título "The state and land: Trade-unions, dams, agro-industry", en el diario *Tempo e Presença* (Río de Janeiro).

más costosas), un proyecto de construcción de cientos de viviendas a través de sus colectividades locales, en gran medida inspirado por las comunidades de bases, siguiendo el método de *mutirao* ("ayuda mutua", en lenguaje brasileño tradicional).[53]

Una cuestión aparte es la actitud de los teólogos de la liberación y la "Iglesia de los Pobres" hacia los medios de comunicación. Prevalece en general la desconfianza de los medios institucionales (TV, radio, prensa), considerados los instrumentos para la manipulación popular por parte de la élite. Criticar la televisión es un asunto importante para el cristianismo liberacionista, pero se refiere más al contenido de los programas que a los medios técnicos mismos. Sin embargo, los teólogos de la liberación, en contraste con los evangelistas y con ciertos obispos, son reticentes a usar la televisión como medio.

Recientemente el teólogo brasileño Hugo Assmann escribió una crítica de la "Iglesia electrónica" norteamericana y su impacto en Latinoamérica. Más allá de denunciar lo que llama el "capitalismo cristiano" de los televangelistas, se pregunta respecto a los medios de comunicación propiamente hablando: ¿acaso no se trata, por su propia naturaleza, de una máquina que fetichiza la realidad? Su conclusión provisional es que "la religión, vía la TV, genera, casi inevitablemente, la legitimación religiosa de un fetichismo ya existente" –en la medida en que la participación reflexiva del espectador televisivo es mínima. No obstante, Assmann no desea cerrarse en un rechazo global irrealista:

> La TV ha llegado para quedarse: uno tiene que aprender a vivir con ella; no sirve para nada tener una actitud apocalíptica (en el sentido que da a esta palabra Umberto Eco en su libro *Apocalyptic or integrated*) ni puramente negativa hacia la TV; también tiene un extraordinario poder para la socialización de las rupturas necesarias en diversas áreas del comportamiento social.[54]

Se puede, pues, resumir la posición del cristianismo liberacio-

nista respecto a la tecnología de la siguiente manera: se trata de una actitud no de rechazo categórico y de principio, sino más bien de una distancia pragmática, cautelosa y crítica que contrasta fuertemente con el entusiasmo tecnológico de las élites latinoamericanas (administradores, tecnócratas, el ejército), de los intelectuales en pro de la modernización (de tendencias derechistas tanto como izquierdistas) y, por supuesto, de las iglesias evangélicas así como de ciertos sectores católicos conservadores reunidos alrededor del proyecto Lumen 2000.

Conclusión

El cristianismo liberacionista, el movimiento social que tiene su expresión intelectual en la teología de la liberación, critica la modernidad "realmente existente" en Latinoamérica (el capitalismo dependiente) en nombre de valores premodernos y de una modernidad utópica (la sociedad sin clases) por la mediación socioanalítica de la teoría marxista, que une la crítica de la primera y la promesa de la segunda. Las *posiciones* modernas de la teología de la liberación son inseparables de sus *premisas* tradicionales –y viceversa. Tenemos aquí una forma sociocultural que se sale de las clásicas dicotomías entre modernidad y tradición, ética y ciencia, religión y el mundo secular. Como una moderna reapropiación de la tradición, esta configuración cultural preserva tanto como niega la tradición y la modernidad, en un proceso de síntesis "diálectica". Su opción preferencial por los pobres es el criterio con el que juzga y evalúa la doctrina tradicional de la Iglesia así como a la moderna sociedad occidental.

Aquí radica precisamente la diferencia entre la teología de la liberación y las teologías progresistas europeas. En un libro reciente el teólogo francés Christian Duquoc ha señalado perspicazmente que estos últimos consideran la exclusión (de los pobres y de los países tercermundistas) temporal o accidental: el futuro le pertenece a Occidente y al progreso económico, social y político que

progresista, rechaza la visión optimista de la historia como progreso, la evaluación de la tecnología y de la ciencia moderna como condiciones objetivas para este progreso y la emancipación del individuo como su criterio principal. Esto no significa que la teología de la liberación rechace el progreso científico y técnico ni el marco formal de las libertades individuales: simplemente no puede aceptar una visión de la historia desde la postura de estos criterios occidentales ambivalentes.[55]

Duquoc concluye de esta comparación que Roma prefiere la teología de la liberación a las teologías occidentales progresistas que emanaron de la Ilustración. ¿Podría ser que la participación activa de los cristianos en la lucha de los pobres latinoamericanos por la liberación social sea a los ojos del Vaticano menos subversiva que la aspiración de los intelectuales católicos europeos a la emancipación individual? Esto está lejos de ser obvio: en ambos casos Roma se ve confrontada con un desafío a su autoridad y al sistema de poder tradicional de la Iglesia.

En efecto, la teología de la liberación comparte algunos supuestos básicos con la cultura occidental progresista, pero también tiene mucho en común con una tradición diferente: el *romanticismo*. El cristianismo liberacionista, al igual que otros movimientos sociales o culturales contemporáneos (por ejemplo, la ecología), es en gran medida un movimiento romántico, esto es, tal como vimos en el capítulo 1, un movimiento que protesta contra los aspectos claves de la moderna sociedad capitalista-industrial en nombre de los valores premodernos, en este caso la religión y la comunidad.

Algunos autores brasileños se refieren a la naturaleza romántica de la "Iglesia de los Pobres" y su utopía comunitaria como prueba de su naturaleza regresiva.[56] Sin embargo, también existe un romanticismo revolucionario y utópico cuyo objetivo no es regresar al pasado, una imposible restitución de las comunidades premodernas, sino tomar una desviación, a través del pasado, hacia el futuro, la proyección de valores pasados en una nueva utopía. La

[55] Christian Duquoc, *Libération et progressisme*, París, Cerf, 1988, pp. 28-96.

[56] Véase Roberto Romano, *Brasil: Igreja contra estado. Critica ao populismo católico*, São Paulo, Kairos, 1979, pp. 173, 230-231. Romano es uno de los pocos autores que haya llamado la atención sobre las observaciones de Weber respecto a la tensión entre catolicismo y capitalismo, que ha tratado de aplicar al caso brasileño.

teología de la liberación también pertenece a esta tradición que mezcla nostalgias góticas (o prehistóricas) con la Ilustración, yendo de Rousseau a William Morris, y también de Ernst Bloch a José Carlos Mariátegui.

LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN Y EL MARXISMO

Durante medio siglo el marxismo quedó proscrito –con el epíteto caricaturesco de "comunismo ateísta"– por ser el más formidable e insidioso enemigo de la fe cristiana. La excomunión decretada por el papa Pío XII tras la segunda guerra mundial fue meramente la sanción canónica de la lucha implacable y obsesiva que levantó un muro de hostilidad en Latinoamérica y por todo el mundo entre los fieles de la Iglesia católica y los movimientos políticos de orientación marxista. Las rendijas abiertas en este muro por la sorpresiva convergencia del cristianismo y del marxismo en Latinoamérica durante los últimos treinta y cinco años –particularmente gracias a la teología de la liberación– se han contado entre los factores más importantes de la transformación social en la historia moderna del hemisferio.

Estos sucesos han sido motivo de preocupación para los asesores republicanos del presidente de Estados Unidos, que se reunieron en Santa Fe, California, en 1980 y 1989. Ante un fenómeno inesperado, los asesores de Reagan atinadamente percibieron un peligro para el capitalismo, pero no pudieron ofrecer ninguna explicación sustancial en su documento de Santa Fe elaborado en mayo de 1980:

> La política externa norteamericana debería empezar a confrontar a la teología de la liberación (y no limitarse a reaccionar una vez ocurridos los hechos)... En Latinoamérica el papel de la Iglesia es vital para el concepto de libertad política. Desafortunadamente, las fuerzas marxista-leninistas han utilizado a la Iglesia como arma política en contra de la propiedad privada y el sistema capitalista de producción, infiltrando en la comunidad religiosa ideas que son más comunistas que cristianas.[57]

[57] "A new interamerican policy for the eighties".

No hay necesidad de abundar en la burda equivocación de semejante seudoanálisis en términos de "infiltración": no explica en absoluto la dinámica interna de los sectores de la Iglesia cuya oposición al capitalismo fueron la consecuencia, como vimos, de una tradición católica específica, y que debe muy poco a las "fuerzas marxista-leninistas" (esto es, a las diversas clases de partidos y de movimientos comunistas).

El mismo equipo de expertos (o similar), al servicio del presidente Bush, produjo un segundo informe (Santa Fe II) en 1988, básicamente con la misma vena que el primero, aunque en términos un poco más sofisticados. La discusión se centra ahora alrededor de las tácticas gramscianas utilizadas por los marxistas, que han descubierto que la manera más efectiva de llegar al poder es "dominando la cultura de la nación, lo que significa asegurar una posición de gran influencia en la religión, las escuelas, los medios de comunicación y las universidades": "Dentro de este contexto es donde debe verse la teología de la liberación, como una doctrina política disfrazada de creencia religiosa, que es antipapal y se opone a la libre empresa, que está dirigida a debilitar la independencia de la sociedad frente al control estatal."[58] La compleja y singular relación entre los componentes religiosos y políticos en la teología de la liberación se ven reducidos así a un mero "disfraz", resultado de la estrategia maquiavélica (o gramsciana) de los marxistas.

Encontramos un método similar en el documento sobre la teología de la liberación presentado en la Conferencia Interamericana de las Fuerzas Armadas, de diciembre de 1987 (La Plata, Argentina). Pese a su alto nivel de "especialización", este texto –que probablemente fue preparado por un teólogo conservador que asesoraba a los militares– también interpreta el fenómeno como parte de una "estrategia del Movimiento Comunista Internacional en Latinoamérica, instrumentado a través de varios *modus operandi*".[59] Ahora bien, un mínimo de sentido común y de análisis sociohistórico bastaría a cualquier observador serio para reconocer que la teología de la liberación –y la convergencia del cristianismo y del

marxismo en ciertos sectores de la Iglesia– no era el resultado de ninguna conspiración, estrategia, táctica, infiltración ni maniobra de los comunistas, marxistas, gramscianos ni leninistas, sino un proceso que se desarrolló dentro de la Iglesia misma, a partir de su propia tradición y su propia cultura. Lo que es necesario explicar es *por qué* ocurrió esto: por qué razón, en un cierto momento de la historia –principios de los años sesenta–, y en una cierta parte del mundo –Latinoamérica–, un sector del clero y de los laicos sintió la necesidad de adoptar el método marxista de interpretación y transformación de la realidad.

A la luz de esta perspectiva, el análisis del principal oponente en Roma de la teología de la liberación, el cardenal Ratzinger, es mucho más interesante y perspicaz. Según el eminente prefecto del Santo Oficio para la Doctrina de la Fe, en los años sesenta surgió un "patente vacío de sentido en el mundo occidental. Ante esta situación, las diversas formas de neomarxismo se convirtieron tanto en una fuerza moral como en una promesa de sentido que a los ojos de los estudiantes y de la juventud eran prácticamente irresistibles". Más aún,

> el desafío moral de la pobreza y la opresión se presentaba de una manera irresistible exactamente en el momento en que Europa y Norteamérica habían alcanzado una opulencia desconocida hasta entonces. Este desafío evidentemente exigía nuevas respuestas que no se encontraban en la tradición existente. La nueva situación teológica y filosófica era una invitación formal a buscar la respuesta en un cristianismo que se dejó guiar por otros modelos de esperanza, científicamente fundamentados, emanados de las filosofías marxistas.

El resultado fue el surgimiento de los teólogos de la liberación, "que abrazaron plenamente el enfoque marxista básico". Si la gravedad del peligro que representaba esta nueva doctrina fue subestimada, ello se debió a que "no encajaba en ninguna de las categorías aceptadas de herejía; su motivo de preocupación central no puede detectarse con el rango actual de preguntas estándar". No

ligroso cuanto mayor sea el grano de verdad que contiene."[60]

La cuestión sigue siendo: ¿por qué los "modelos de esperanza" de orientación marxista pudieron seducir a un sector reducido pero significativo de la Iglesia Católica Apostólica y Romana (así como a algunos grupos protestantes) en Latinoamérica? Para poder contestar uno tiene que investigar cuáles aspectos o elementos de la propia doctrina de la Iglesia y del marxismo favorecieron, facilitaron o alentaron su convergencia.

Un concepto que podría resultar iluminador en este tipo de análisis es el que ya mencionamos y que Max Weber empleó en el estudio de la relación recíproca entre las formas religiosas y el *ethos* económico: la afinidad electiva [*Wahlverwandtschaft*]. Sobre la base de ciertas analogías, de ciertas afinidades, ciertas correspondencias, dos estructuras culturales, en ciertas condiciones históricas, pueden iniciar una relación de atracción, de elección, de selección mutua. No se trata de un proceso unilateral de influencia sino de una interacción dialéctica dinámica que puede conducir en ciertos casos a simbiosis o fusión. He aquí algunos ejemplos de posibles áreas de afinidad estructural o correspondencia entre el cristianismo y el socialismo:

1] Tal como Lucien Goldmann ha señalado (véase el capítulo 1), ambos rechazan la pretensión de que el individuo es el fundamento de la ética, y critican las visiones del mundo individualistas (liberal-racionalista, empirista o hedonista). La religión (Pascal) y el socialismo (Marx) comparten la fe en los *valores transindividuales*.

2] Ambos consideran que los *pobres* son las víctimas de la injusticia. Obviamente, hay una distancia considerable entre los pobres de la doctrina católica y el proletariado de la teoría marxista, pero no se puede negar que hay un cierto "parentesco" socioético entre ellas. Como vimos (p. 27), uno de los primeros autores alemanes que habló del proletariado, diez años antes que Marx, fue el filósofo católico y romántico Johannes von Baader.

3] Ambos comparten el *universalismo* –internacionalismo o "catolicismo" (en el sentido etimológico)–, esto es, una doctrina e instituciones que consideran a la humanidad como un todo, cuya unión sustancial está por encima de raza, grupo étnico o nación.

[60] Cardenal Ratzinger, "Les conséquences fondamentales d'une option marxiste", en *Théologies de la libération*, pp. 122-130.

4] Ambos atribuyen un gran valor a la *comunidad*, la vida comunal, a compartir bienes en común, y critican la atomización, anonimidad, impersonalidad, enajenación y competencia egoísta de la vida social moderna.

5] Ambos tienen una posición crítica frente al *capitalismo* y las doctrinas del liberalismo económico, en nombre de algún bien común que se considera más importante que los intereses individuales de los propietarios privados.

6] Ambos tienen esperanza en un reino futuro de *justicia y libertad, paz y fraternidad entre los hombres*.

El reconocer esta afinidad entre la utopía religiosa y la socialista no significa necesariamente que se acepte la tesis de Nikolai Berdiaev, Karl Löwith, y muchos otros, de que el marxismo es meramente un avatar secularizado del mesianismo judeocristiano. Es obvio que estos elementos tienen significados y funciones enteramente diferentes en los dos sistemas culturales, y que las analogías estructurales como las mencionadas arriba no constituyen, por si solas, causa suficiente de convergencia. Por ejemplo, en el pensamiento marxista no hay nada más sobre los pobres tal como son considerados en la doctrina social tradicional de la Iglesia (objeto de caridad y de protección paternal) que el papel del proletariado como agente de la acción revolucionaria. La correspondencia delineada aquí no impidió que la Iglesia considerara al socialismo, el comunismo y el marxismo como enemigos “intrínsecamente perversos” de la fe cristiana –aun cuando, como ya vimos, ha habido individuos, grupos y corrientes de pensamiento, tanto dentro del catolicismo como dentro de diversas ramas del protestantismo, que se han dejado atraer por teorías revolucionarias modernas.

Lo que ha transformado estas “homologías estructurales” (para usar el término de Goldmann) en una relación dinámica de afinidad electiva fue una coyuntura histórica caracterizada por la polarización social y el conflicto político, que comenzó en Latinoamérica con el triunfo de la Revolución cubana y continuó con la serie de golpes militares de los sesenta y los setenta: Brasil (1964), Argentina (1966), Uruguay (1971), Chile (1973), Argentina nuevamente (1976), etcétera.

La combinación de estos acontecimientos marcó un nuevo capítulo en la historia de Latinoamérica, un periodo de luchas sociales, movimientos e insurrecciones de las bases que han proseguido, en formas diferentes, hasta nuestros días. Este nuevo escenario

también estuvo marcado por una renovación y un aumento de la influencia del pensamiento marxista, en particular (pero no exclusivamente) entre estudiantes e intelectuales. Dentro de este contexto se dio una relación de afinidad electiva entre el cristianismo y el marxismo en el seno de ciertos sectores de la Iglesia y, recurriendo a analogías ya existentes, condujo a la convergencia o articulación de estas dos culturas tradicionalmente antagonistas, que tuvo como resultado, en algunos casos, que se fundieran en una corriente de pensamiento marxista-cristiana. De hecho, el concepto de afinidad electiva, que para Weber solamente describe la selección mutua y el refuerzo recíproco de ciertos fenómenos socioculturales, procede de una doctrina alquímica que buscaba explicar la fusión de los cuerpos en términos de la afinidad de los elementos de su composición química.[61]

¿Cómo encaja la teología de la liberación dentro de este panorama? La crítica principal que hace la *Instrucción sobre algunos aspectos de la "Teología de la liberación"* romana (1984) en contra de los nuevos teólogos latinoamericanos es al uso, "de manera insuficientemente crítica", de conceptos "tomados de varias corrientes del pensamiento marxista". Como consecuencia de estos conceptos –en especial el de lucha de clases–, la "Iglesia de los Pobres" de la tradición cristiana se convirtió, en la teología de la liberación, en una "Iglesia basada en la clase, consciente ahora de las necesidades de la lucha revolucionaria como una etapa hacia la liberación, y celebra esta liberación en su liturgia, cosa que necesariamente conlleva poner en tela de juicio la estructura sacramental y jerárquica de la Iglesia".[62]

Estas formulaciones son manifiestamente polémicas; sin embargo, es innegable que los teólogos de la liberación han tomado análisis, conceptos y puntos de vista del arsenal teórico marxista, y que estos instrumentos juegan un papel importante en su com-

[61] Para la historia y una explicación del concepto, véase Michael Löwy, *Redemp-*

prensión de la realidad social de Latinoamérica. En virtud de unas cuantas referencias meramente positivas a ciertos aspectos del marxismo –independientemente del contenido de estas referencias–, la teología de la liberación ha ocasionado un enorme trastorno en el terreno político-cultural; ha roto con un tabú y alentado a un gran número de cristianos a mirar con nuevos ojos no sólo la teoría sino también la práctica de los marxistas. Aun si este acercamiento era crítico, no se parecía en nada a los tradicionales anatemas en contra del "marxismo ateísta, el enemigo diabólico de la civilización cristiana" –frases que solían ser comunes en los discursos de los dictadores militares, de Videla a Pinochet.

Mencioné ya las condiciones históricas que permitieron la apertura de la cultura católica a las ideas marxistas. Me limitaré a agregar aquí que también el marxismo evolucionó durante ese periodo. Tuvo lugar el resquebrajamiento del monolitismo stalinista la víspera del XX Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética, así como el rompimiento sino-soviético. En Latinoamérica la Revolución cubana representó, particularmente durante los sesenta, una versión nativa y más atractiva del marxismo que la soviética; su amplia influencia trajo consigo un reto mayor a la hegemonía de los partidos comunistas. El marxismo dejó de ser un sistema cerrado, rígido, sometido a la autoridad ideológica de Moscú, y se convirtió nuevamente en una cultura pluralista, una forma dinámica de pensamiento abierta a puntos de vista diversos y por ende accesible a una nueva interpretación cristiana.[63]

Es difícil presentar una visión general de las actitudes de la teología de la liberación con respecto al marxismo porque, por un lado, hay una gran gama de opiniones –que van desde el empleo cauteloso de algunos elementos hasta un intento de síntesis integral– y por otro ha tenido lugar una cierta transformación entre las posiciones expresadas durante el periodo más radical (1968 a 1980) y la postura más reservada de hoy, tras las críticas de Roma y los sucesos ocurridos en Europa oriental a partir de 1989. No

obstante, con base en los escritos de los teólogos de la liberación más representativos (Gutiérrez, Boff y otros) y en ciertos documentos episcopales, cabe identificar ciertos puntos claves de referencia y debates comunes.

Algunos teólogos latinoamericanos (por influencia de Althusser) se refieren al marxismo simplemente como una (o la) ciencia social, que ha de usarse como una herramienta de manera estrictamente instrumental, con el fin de mejorar nuestro conocimiento de la realidad latinoamericana. Esta definición es a la vez demasiado amplia y demasiado estrecha. Demasiado amplia porque el marxismo no es la única ciencia social; demasiado estrecha porque el marxismo no solamente es una ciencia sino que se funda en una opción práctica. No sólo tiene como objetivo conocer el mundo, sino cambiarlo.

En realidad, el interés –lo que muchos autores llaman la "fascinación"– de muchos teólogos de la liberación en el marxismo es mayor y más profundo de lo que el mero hecho de tomar prestados unos cuantos conceptos con fines científicos podría sugerir.[64] También abarca los valores marxistas, sus opciones ético-políticas y su visión de un futuro utópico. Como ocurre a menudo, es Gustavo Gutiérrez el que tiene la percepción más correcta, al insistir en que el marxismo no sólo aporta un análisis científico sino también una aspiración utópica al cambio social. Critica la posición cientificista de Althusser, que "nos impide ver la profunda unidad de la obra de Marx y consecuentemente de comprender con facilidad su capacidad de inspirar una praxis revolucionaria radical y permanente".[65]

¿Qué clase de marxismo inspira a los teólogos de la liberación? Ciertamente no los textos del *diamat* (materialismo dialécti-

[64] Al criticar esta noción puramente "instrumental" el teólogo laico alemán Bruno Kern trata de mostrar que en realidad la relación con el marxismo tiene un significado mucho más amplio para la teología de la liberación: *Theologie im Horizont des Marxismus. Zur Geschichte der Marxismusrezeption in der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung*, Mainz, Mathias-Grünewald Verlag, 1992, pp. 14-26.

[65] *Théologie de la libération*, p. 244. Es verdad que desde 1984, tras las críticas del Vaticano, Gutiérrez parece haberse retirado a una posición menos expuesta, reduciendo la relación con el marxismo a un encuentro entre la teología y las ciencias sociales. Véase Gustavo Gutiérrez, "Théologie et sciencies sociales", 1985, en *Théologies de la libération*, pp. 189-193.

co) soviético, ni el de los partidos comunistas latinoamericanos. Más bien les atrae el "marxismo occidental", que ocasionalmente llaman "neomarxismo" en sus documentos. En *Théologie de la libération - Perspectives,* la gran obra seminal de Gutiérrez (1971), el escritor marxista más citado es Ernst Bloch. También hay referencias a Althusser, Marcuse, Lukács, Gramsci, Henri Lefebvre, Lucien Goldmann y Ernest Mandel (que se suele contraponer a Althusser por su mejor comprensión del concepto de enajenación de Marx).[66]

Pero estas referencias europeas son menos importantes que las latinoamericanas: el peruano José Carlos Mariátegui, fuente de un marxismo "indoamericano" original, adaptó las realidades del continente; la Revolución cubana, parteaguas en la historia latinoamericana, y finalmente la teoría de la dependencia, la crítica del capitalismo dependiente introducida por Fernando Henrique Cardoso, André Gunder Frank, Theotonio dos Santos y Aníbal Quijano (todos mencionados varias veces en el libro de Gutiérrez Santos). Sobra decir que Gutiérrez y sus copensadores insisten en ciertos temas marxistas (humanismo, enajenación, praxis, utopía) y rechazan otros ("ideología materialista", ateísmo).[67]

Este descubrimiento del marxismo por los cristianos progresistas y la teología de la liberación no fue un proceso puramente intelectual ni académico. Su punto de partida lo constituyó un hecho ineludible, una realidad brutal de las masas en Latinoamérica: la pobreza. Para muchos creyentes preocupados por lo social, se eligió el marxismo porque se presentaba como la explicación más sistemática, coherente y global de las causas de esta pobreza, y la única propuesta suficientemente radical para acabar con ella.

[66] En su prominente libro sobre la cristiandad revolucionaria en Latinoamérica, Samuel Silva Gotay menciona a los siguientes autores marxistas como referencias significativas para la teología de la liberación: Goldmann, Garaudy, Schaff, Kolakowski, Lukács, Gramsci, Lombardo-Radice, Luporini, Sánchez Vázquez, Mandel, Fanon y la revista *Monthly Review* (Samuel Silva Gotay, *O pensamento cristão revolucionario na América Latina e no Caribe, 1969-1973,* São Paulo, Ediçoes Paulinas, 1985, p. 232).

[67] Sobre el uso de la teoría de la dependencia emitida por los teólogos de la liberación, véase Luigi Bordini, *O marxismo e a teologia da libertação,* Río de Janeiro, Editora Dois Pontos, 1987, cap. 6; Samuel Silva Gotay, *O pensamento cristão revolucionario,* pp. 192-197.

La preocupación por los pobres ha sido una tradición de la Iglesia por casi dos mil años, remontándose a las fuentes evangélicas del cristianismo. Los teólogos latinoamericanos se colocan en la continuidad de esta tradición, que les da tanto referencias como inspiración. Pero como ya dije insistentemente, rompen abruptamente con el pasado en un punto clave: para ellos los pobres ya no son esencialmente el objeto de la caridad sino los agentes de su propia liberación. La ayuda paternalista o la asistencia se sustituyen por la solidaridad con la lucha de los pobres por su autoemancipación. Aquí es donde se establece *el* vínculo con el principio marxista político fundamental: la emancipación de los trabajadores será la obra de los trabajadores mismos. Este cambio es tal vez la nueva contribución política más importante de los teólogos de la liberación. También es el que mayores consecuencias tiene en el ámbito de la praxis social.

El Vaticano acusa a los teólogos de la liberación de haber sustituido a los pobres de la tradición cristiana por el proletariado marxista. Esta crítica no es exacta. Para los teólogos latinoamericanos "los pobres" es un concepto que tiene connotaciones morales, bíblicas y religiosas. Dios mismo es definido por ellos como el "Dios de los Pobres" y Cristo está reencarnado en los pobres crucificados de hoy. Se trata también de un concepto socialmente más amplio que el de clase trabajadora: incluye, según Gutiérrez, no sólo a las clases explotadas sino también a las razas menospreciadas y a las culturas marginadas; en sus escritos más recientes agrega a las mujeres, categoría social doblemente explotada.

Sin duda algunos marxistas criticarán esta sustitución del concepto "materialista" de proletariado por semejante categoría vaga, emocional e imprecisa ("los pobres"). En realidad, este término es aplicable a la situación latinoamericana, donde uno encuentra, tanto en las ciudades como en el campo, una enorme masa de gente pobre, incluyendo obreros pero también desempleados, semidesempleados, trabajadores estacionales, vendedores callejeros, marginados, prostitutas, etc., que están excluidos del sistema productivo "formal". Los sindicalistas activistas cristiano-marxistas de

tica no era más que una fórmula para salir del paso, interpretada en un sentido tradicional (asistencia social) por las corrientes más moderadas y conservadoras de la Iglesia, y como un compromiso con la organización y la lucha de los pobres por su propia liberación por parte de los teólogos de la liberación. En otras palabras, la lucha de clases marxista, no sólo como "un instrumento de análisis" sino como una guía para la acción, se convirtió en un rasgo esencial de la cultura político-religiosa de los sectores más radicales del cristianismo liberacionista. Gustavo Gutiérrez afirmó en 1971:

> Negar la realidad de la lucha de clases significa en la práctica tomar una postura en favor de los sectores sociales dominantes. La neutralidad alrededor de esta cuestión es imposible. [Lo que es necesario es] eliminar la apropiación por unos cuantos del valor excedente producido por el trabajo de la gran mayoría, y no hacer llamados líricos a favor de la armonía social. Necesitamos construir una sociedad socialista que sea más justa, más libre y más humana, y no una sociedad de falsa conciliación e igualdad aparente.

Esto lo llevó a la siguiente conclusión práctica: "Construir una sociedad justa hoy significa necesariamente participar consciente y activamente en la lucha de clases que tiene lugar frente a nuestros ojos".[68]

¿Cómo cuadra esto con la obligación cristiana del amor universal? La respuesta de Gutiérrez se distingue por su gran rigor político y su generosidad moral: nosotros no odiamos a nuestros opresores, queremos liberarlos, también, y rescatarlos de su propia enajenación, su ambición, su egoísmo: en una palabra, de su inhumanidad. Pero para hacer esto debemos escoger resueltamente el lado de los oprimidos y luchar, concreta y efectivamente, en contra de la clase opresora.

Para luchar efectivamente contra la pobreza se deben comprender sus causas. Aquí es donde la teología de la liberación converge una vez más con el marxismo. Como dijo una vez Dom Helder Câmara, el famoso cardenal brasileño: "Mientras pedía a la gente

la pregunta: ¿por qué hay tanta pobreza?, me llamaron comunista." La miseria de la gran mayoría y la increíble riqueza de los pocos privilegiados están apuntaladas por el mismo principio económico: el *capitalismo dependiente*, la dominación de la economía por parte de las corporaciones multinacionales.

En los sesenta la tradición ética anticapitalista de la Iglesia empezó a articularse alrededor del análisis marxista del capitalismo –que incluye también una condena moral de la injusticia–, específicamente en la forma de la teoría de la dependencia. El gran mérito de los teóricos de la dependencia, sobre todo de André Gunder Frank y Aníbal Quijano, fue que rompieron las ilusiones "desarrollistas" que prevalecieron entre los marxistas latinoamericanos en los cincuenta, al demostrar que la causa de la miseria, el subdesarrollo, la creciente desigualdad y las dictaduras militares no era el "feudalismo" o insuficiente modernización, sino la estructura misma del capitalismo dependiente. Consecuentemente, argumentaron que solamente alguna forma de transformación socialista podría apartar a las naciones latinoamericanas de la dependencia y de la pobreza. Algunos aspectos de este análisis habrían de integrarse no sólo gracias a los teólogos de la liberación sino también a algunos obispos y conferencias episcopales, particularmente en Brasil.[69]

¿Significa esto que en la Iglesia se han infiltrado ideas comunistas, tal como escribieron los expertos republicanos estadunidenses en 1980? Si por "ideas comunistas" se entiende las de los partidos comunistas, entonces esta afirmación es totalmente errónea. El cristianismo liberacionista, inspirado ante todo por consideraciones religiosas y éticas, manifiesta un anticapitalismo mucho más radical, intransigente y categórico, puesto que incluye la dimensión de la repugnancia moral, que los partidos comunistas latinoamericanos, que todavía creen en las virtudes progresistas de la burguesía industrial y del papel "antifeudal" histórico del desarrollo

[69] Los cristianos liberacionistas, como el jesuita chileno Gonzalo Arroyo, rechazaban la concepción dominante del desarrollo como una transición de la sociedad "tradicional" a la "moderna", donde moderno significa estar "implícitamente identificado con el tipo moderno de capitalismo industrial (Gonzalo Arroyo, "Consideraciones sobre el sub-desarrollo en América Latina", *Cuadernos del CEREN* [Santiago], 5, 1970, p. 61).

industrial (capitalista). Basta un ejemplo para ilustrar esta paradoja. El Partido Comunista brasileño explicaba en las resoluciones de su VI Congreso (1967): "La socialización de los medios de producción no corresponde al nivel actual de contradicción entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción."[70] En otras palabras, el capitalismo industrial debe desarrollar primero la economía y modernizar al país, antes de poder empezar a hablar de socialismo. Sin embargo, en 1973 los obispos y superiores de las órdenes religiosas de la región centrooccidental de Brasil publicaron un documento titulado *The cry of the Churches*, con la siguiente conclusión:

> Debemos vencer al capitalismo: es el más grande de los males, un pecado acumulado, las raíces podridas, el árbol que produce todos los frutos que conocemos tan bien: miseria, hambre, enfermedad y muerte... Para alcanzar esto es necesario trascender la propiedad privada de los medios de producción (fábricas, tierra, comercio y bancos).[71]

Otro documento episcopal es aún más explícito. La *Declaración de los obispos del nordeste de Brasil* (1973):

> La injusticia producida por esta sociedad es el fruto de las relaciones capitalistas de producción, que necesariamente crean una sociedad de clases caracterizada por la discriminación y la injusticia... La clase oprimida no tiene más opción para su liberación que recorrer el largo y difícil camino (el viaje ya ha comenzado) que conduce a la propiedad social de los medios de producción. Éste es el principio fundamental del gigantesco proyecto histórico de la transformación global de la actual sociedad en una nueva sociedad en la que sea posible crear las condiciones objetivas que permitan a los oprimidos recobrar la humanidad de la que se los ha despojado... El Evangelio llama a todos los cristianos y a todos los hombres de buena voluntad a sumarse a esta corriente profética.[72]

[70] *Documentos do Partido Comunista Brasileiro*, Lisboa, Editora Avante, 1976, p. 71.

[71] *Los obispos latinoamericanos entre Medellín y Puebla*, San Salvador, UCA (Universidad Centroamericana), 1978, p. 71.

[72] *J'ai entendu les cris de mon peuple (Éxode 3.7). Documents d'evêques et supérieurs religieux du nord-est brésilien*, Bruselas, Entraide et Fraternité, 1973, pp. 42-43.

El documento fue firmado por trece obispos (incluyendo a Dom Helder Câmara), por los superiores provinciales de los franciscanos, los jesuitas y los redencionistas, así como por el abate del monasterio benedictino de Bahía.

Como puede verse por estos documentos episcopales –y muchos otros similares que han salido de la corriente del cristianismo liberacionista–, la solidaridad con los pobres conduce a la condena del capitalismo y en ocasiones también incluso a aspirar al socialismo. ¿Qué clase de socialismo? Éste no es un tema muy discutido por los teólogos de la liberación, que prefieren tratar sobre ética general y valores sociales mejor que sobre cuestiones de estrategia o de táctica, que se dejan a los movimientos políticos. Sin embargo, hubo críticas más o menos explícitas de los llamados modelos de socialismo "realmente existentes" –mucho antes de 1989– entre los cristianos liberacionistas. Por ejemplo, Gutiérrez insistía en que los pueblos oprimidos de Latinoamérica deben abandonar los caminos adoptados con anterioridad y buscar creativamente su propia vía hacia el socialismo. Su enfoque está inspirado en José Carlos Mariátegui, para quien –escribía en 1920– el socialismo en Latinoamérica no puede ser una "simple imitación" o una "copia" de otras experiencias, sino que debe ser una "creación heroica": "Debemos dar nacimiento, a través de nuestra propia realidad, nuestro propio lenguaje, al socialismo indoamericano."[73] Sobra decir que para los teólogos de la liberación el socialismo, o cualquier forma de emancipación humana, es sólo una preparación o una anticipación de la salvación total, del Reino de Dios que ha de venir a la tierra.

De esto no debemos deducir que los teólogos de la liberación "se adhieren" al marxismo. Tal como Leonardo y Clodovis Boff destacan en su respuesta al cardenal Ratzinger, el marxismo es utilizado como una mediación para la renovación de la teología:

> Ha ayudado a clarificar y enriquecer ciertas nociones teológicas esenciales: el pueblo, los pobres, la historia e incluso la praxis y la política. Eso no

contenido teórico válido (que se ajusta a la verdad) de las nociones marxistas dentro del horizonte teológico.[74]

Entre los aspectos del marxismo que rechazan está, como cabría esperar, la filosofía materialista y la ideología ateísta; pero no parece ser un asunto de gran preocupación para ellos, puesto que consideran que el principal adversario del cristianismo en Latinoamérica es la idolatría y no el ateísmo. Más importante es su rechazo de la tendencia economicista del marxismo, en particular la de cuño "desarrollista", con su engañosa cultura de "progreso económico", "modernización" y "desarrollo de las fuerzas productivas" cueste lo que cueste.

Los partidarios marxistas de la modernización suelen tachar a los cristianos liberacionistas de "populistas" debido a que simpatizan con ciertas tradiciones precapitalistas de vida comunitaria y ayuda mutua, que se han mantenido vivas en la cultura popular (sobre todo entre los campesinos), y debido a su tendencia a sustituir el proletariado como único sujeto de emancipación por conceptos más amplios: "los pobres", "el pueblo", incluso el campesinado y las comunidades indígenas. Por ejemplo, el renombrado antropólogo brasileño marxista Otavio Guilherme Velho criticó a la Iglesia brasileña por "considerar el proceso de desarrollo capitalista como un mal absoluto" y por insistir en una "oposición total entre su concepción de la tierra y la 'capitalista'". Reproduciendo una ideología campesina espontánea cimentada en el pasado precapitalista, la Iglesia no puede confrontar cuestiones básicas tales como la necesidad de una revolución burguesa. La postura de la Iglesia en cuanto a la cuestión agraria tiene mucho en común con la tradición populista rusa, en oposición al marxismo ortodoxo, para el cual "el desarrollo capitalista no es visto como un mal absoluto sino como una condición para futuras transformaciones". Naturalmente, no todos los marxistas latinoamericanos comparte este punto de vista muy "clásico", pero este ensayo es representativo de una importante corriente entre los modernizadores de iz-

en la tradición comunitaria nativa (que él llamaba "comunismo inca"), José Carlos Mariátegui ya había sido acusado por los marxistas soviéticos y sus seguidores latinoamericanos de "romántico" y "populista".[75]

Por supuesto, los teólogos de la liberación no pueden aceptar la caracterización marxista de la religión como el "opio del pueblo". Sin embargo, no rechazan enteramente la crítica marxista de la Iglesia ni de las prácticas religiosas "realmente existentes". Por ejemplo, Gustavo Gutiérrez aceptó que la Iglesia latinoamericana ha contribuido a dar un carácter sagrado al orden establecido: "La protección que recibe de la clase social que recibe el beneficio de la sociedad capitalista y la defiende, y que es la que prevalece en Latinoamérica, ha hecho que la Iglesia institucionalizada forme parte del sistema, y que el mensaje cristiano sea un componente de la ideología gobernante."[76] Este juicio severo es compartido por un sector de los obispos latinoamericanos. Por ejemplo, los obispos peruanos, en una declaración adoptada por su XXXVI Asamblea Episcopal (1969), afirmaron: "Por sobre todas las cosas, nosotros los cristianos deberíamos reconocer que por falta de fe hemos contribuido con nuestras palabras y nuestras acciones, nuestro silencio y nuestras omisiones, a la presente situación de injusticia."

Uno de los documentos más interesantes sobre esta cuestión es una resolución adoptada por el Departamento de Educación del Celam hacia fines de los años sesenta (antes de que la institución pasara a manos de una hegemonía conservadora):

La religión cristiana ha sido utilizada, y sigue estándolo, como una ideología que justifica el gobierno de los poderosos. El cristianismo en Latinoamérica ha sido una religión funcional para el sistema. Sus ritos, sus iglesias y su obra han contribuido a canalizar la insatisfacción de la gente con el más allá, totalmente desconectado del mundo actual. De esta manera el cristianismo ha detenido la protesta de la gente en contra de un sistema injusto y opresor.[77]

[75] Otavio Guilherme Velho, *Sociedade e agricultura*, Río de Janeiro, Zahar Editora, 1982, pp. 125-136.

[76] *Théologie de la libération*, p. 266.

[77] Citado en *ibid.*, pp. 117-118. En una nota al pie, Gutiérrez menciona varios otros documentos episcopales latinoamericanos de credo similar.

Naturalmente, esta crítica se hace en nombre de un auténtico cristianismo, en solidaridad con los pobres y los oprimidos, y no tiene nada que ver con un cuestionamiento materialista de la religión como tal.

Como demuestran estos fragmentos de escritos de teólogos y de pronunciamientos de obispos, un sector importante pero minoritario de la Iglesia latinoamericana ha integrado tácitamente ciertos principios marxistas básicos en su nueva comprensión del cristianismo. Algunos sindicalistas cristianos o miembros de las organizaciones de izquierda, así como algunos movimientos radicales, como Cristianos por el Socialismo, han dado un paso adelante al intentar una síntesis o fusión entre el cristianismo y el marxismo. Estamos hablando de una corriente cristiana dentro del movimiento revolucionario. En efecto, como veremos en el siguiente capítulo, en muchos sitios (en Brasil, en Centroamérica) es uno de los principales componentes del movimiento revolucionario.

El problema de una alianza táctica con las llamadas fuerzas cristianas de izquierda ha sido una de las preocupaciones del movimiento de los trabajadores y de los marxistas en Latinoamérica (y en otros lugares) durante largo tiempo. Durante su visita a Chile en 1971, Fidel Castro mencionó la posibilidad de pasar de una alianza táctica a una estratégica entre marxistas y cristianos. Pero hoy, tras la experiencia de Brasil, Nicaragua y El Salvador, uno ya no debería seguir hablando en términos de una alianza sino de una unidad orgánica. Pues los cristianos son ya uno de los componentes esenciales del movimiento de los trabajadores y revolucionario en muchos países latinoamericanos.

Los marxistas han reaccionado de diferentes maneras a este nuevo e inesperado proceso. Mientras que unos tendieron a evaluarlo como un truco del clero o como una nueva forma de "opio para el pueblo", otros estaban dispuestos a adoptar una actitud más abierta y aceptar a los cristianos revolucionarios como miembros legítimos del movimiento. Un buen ejemplo es el del comandante Luis Carrión, miembro de la dirigencia nacional del FSLN, quien perceptivamente resumió la cuestión en una entrevista dada en agosto de 1985:

No veo que nada pueda impedir a los cristianos, sin renunciar a su fe, hacer suyas todas las herramientas conceptuales marxistas que se necesitan para un entendimiento científico de los procesos revolucionarios y

para una orientación revolucionaria en la práctica política. En otras palabras, un cristiano puede ser a la vez cristiano y un marxista perfectamente congruente... En este sentido, nuestra experiencia puede enseñar muchas lecciones. Muchos cristianos han participado activamente, y siguen haciéndolo, en el Frente Sandinista, y algunos incluso son sacerdotes. Y no me refiero aquí solamente a los militantes en las filas; algunos son miembros de la Asamblea Sandinista y tienen altas responsabilidades políticas... Me parece que algunos marxistas de vanguardia tienen la tendencia a percibir a los sectores cristianos progresistas y revolucionarios como una fuerza oponente que compite por una fracción de la sucesión política de estos partidos. Creo que esto es un error. El haber evitado este error es uno de los grandes logros del FSLN. Nos hemos vinculado con las estructuras de las bases de la Iglesia, no para sacar a la gente de ellas sino para integrarla al Frente Sandinista como una etapa de su desarrollo político, sin que esto quiera decir, de ninguna manera, que nos oponemos a su participación en instituciones cristianas. Al contrario, dejamos a las personas en estas estructuras para que su compromiso más fuerte se transforme en acción política en este entorno. Nunca les hemos dicho que al unirse al FSLN tendrían que enfrentarse al dilema de escoger entre la fe cristiana o su actividad en el Frente. Si hubiéramos planteado las cosas así nos hubiéramos visto reducidos a un pequeño grupo de activistas.[78]

Es necesario hacer notar, sin embargo, que fuera de Brasil y de Centroamérica la mayoría de los miembros de la "Iglesia de los Pobres" se resisten a establecer lazos importantes con el marxismo; y no sólo debido a la campaña del Vaticano sino también debido a una desconfianza general de la teoría y del compromiso político abierto. Lo que es más, algunos de los teólogos que alguna vez recurrían con frecuencia al uso de categorías marxistas son hoy mucho más precavidos, sobre todo desde los sucesos que tuvieron lugar en 1989 (el vergonzoso fin del bloque soviético). Puede decirse que hoy existe una tendencia general a desembarazar al cristianismo liberacionista del marxismo.

3

POLÍTICA Y RELIGIÓN EN LATINOAMÉRICA

LA IGLESIA BRASILEÑA Y LA POLÍTICA

La Iglesia brasileña representa un caso único en Latinoamérica en la medida en que es la única Iglesia del continente donde la teología de la liberación y sus seguidores pastorales han cobrado una influencia decisiva. La importancia de este hecho es obvia, si se tiene en cuenta que ésta es la Iglesia católica más extensa del mundo. Además, los nuevos movimientos populares brasileños –la confederación sindicalista radical (CUT), el movimientos de campesinos sin tierras (MST) y las asociaciones de barrios pobres– y su expresión política, el nuevo Partido de los Trabajadores (Partido dos Trabalhadores, PT), son en gran medida el producto de actividades de bases de cristianos comprometidos, agentes pastorales laicos y comunidades cristianas de bases.

Dos ejemplos ilustran qué tan radical fue el cambio histórico en la posición social y política de la Iglesia.

Gregorio Bezerra, conocido dirigente comunista brasileño, cuenta en sus memorias cómo, durante un mitin en una pequeña aldea del noreste, hacia 1946 (año en que se legalizó el Partido Comunista), fue amenazado por una muchedumbre de fanáticos encabezada por el cura local que gritaba: "¡Muera el comunismo! ¡Larga vida a Cristo Rey!" El dirigente comunista se vio obligado a huir y acabó refugiándose en el cuartel de policía local para escapar de esta horda oscurantista. Treinta y cinco años después el escenario era exactamente el contrario: durante una huelga de trabajadores del metal en 1980, una demostración de sindicalistas de São Bernardo (suburbio industrial de São Paulo) fue atacada por la policía

dicionalistas, los conservadores modernizantes y los reformistas: las tres compartían una común aversión por el "comunismo ateísta". La figura más progresista era la de Dom Helder Câmara, arzobispo de Olinda, que representaba lo mejor de la "teología del desarrollo" y que fue quien sacó a la luz la dramática pobreza existente entre los pueblos del noreste.

A principios de los sesenta, sin embargo, apareció una tendencia enteramente distinta, que pronto habría de conocerse como la "izquierda católica". Por influencia de la reciente teología francesa, la economía humanista del padre Lebret y el socialismo personalista de Emmanuel Mounier –así como de la Revolución cubana–, el movimiento estudiantil católico, el JUC, se radicalizó y abrazó rápidamente ideas izquierdistas y socialistas. En un documento pionero presentado en 1960, *Some guidelines for a historical ideal for the Brazilian people*, algunos líderes del JUC denunciaron las calamidades del capitalismo:

> Debemos decir, sin ambigüedad y sin vacilación, que el capitalismo, históricamente consumado, sólo merece la calma condena de la conciencia cristiana. ¿Acaso es necesario justificar esto? Bastará con recordar aquí algunas de las enajenaciones de la naturaleza humana características de la situación capitalista concreta: la reducción de la mano de obra humana a la condición de mercancía; la dictadura de la propiedad privada, no subordinada a las demandas del bien común; los abusos del poder económico; la competencia sin freno, por un lado, y prácticas monopolistas de todos tipos por el otro; la motivación central como la búsqueda de ganancias. La humanidad del trabajador no puede, en la sociedad brasileña, seguir sometida a la tiranía del dinero ni a la competencia cruel, en pocas palabras, a los mecanismos del capitalismo.

Los estudiantes católicos pedían la "sustitución de la economía anárquica, basada en la ganancia, por una economía organizada en concordancia con principios humanitarios", objetivo que en la práctica exige la "nacionalización de los sectores productivos básicos". El documento contiene citas de Tomás de Aquino, el papa León XIII y Émmanuel Mounier, así como referencias a doctrinas católicas tradicionales (el bien común, la ley natural), pero también emplea conceptos marxistas y apunta la necesidad de una transformación socialista de la sociedad brasileña. Al pretender formular "una ideología esencialmente anticapitalista y antiimperialista"

y aspirar a "una estructura social más justa y humana", llama a una "compromiso efectivo con la clase explotada, en una negación efectiva de la estructura capitalista".[1]

El espíritu de este documento seminal y pionero –acaso el primer ejemplo de pensamiento cristiano liberacionista en Latinoamérica– puede definirse como una combinación *sui generis* de la crítica católica tradicional, la personalista (Mounier) y la marxista del capitalismo, en el contexto de un país "subdesarrollado". La antipatía –o afinidad negativa– hacia el capitalismo, considerado "una estructura monstruosa, basada en toda clase de abusos, explotaciones y crímenes contra la dignidad de los seres humanos", tiene un fuerte sabor ético-religioso que distingue tajantemente a esta izquierda cristiana de las tendencias hegemónicas de la izquierda brasileña secular de esa época.

Recurriendo a varios componentes de la cultura progresista católica francesa, la izquierda cristiana brasileña –esto es, las diversas ramas juveniles de Acción Católica (JEC, JUC, JOC), los dominicos, algunos jesuitas y algunos intelectuales católicos– empezó, a partir de principios de los años sesenta, a crear una forma radicalmente nueva de pensamiento y práctica religiosos. En su interesante libro sobre la Iglesia católica y la política en Brasil, Scott Mainwaring escribe al respecto:

> Los teólogos progresistas europeos (como Maritain, Lebret, Congar, Mounier) tuvieron cierta influencia al inicio del proceso, pero la izquierda católica hizo mucho más que introducir el pensamiento social europeo a la iglesia brasileña. Aplicaron las ideas europeas a las condiciones brasileñas y desarrollaron una nueva concepción de la misión de la Iglesia.

Este análisis me parece insuficiente: lo que los brasileños hicieron no fue "aplicar" a Brasil un cuerpo de ideas francesas, sino usarlas como punto de partida para crear nuevas ideas, para inventar una cultura político-religiosa –todavía no se puede hablar de una "teología" en sentido estricto– de inspiración específicamente brasileña. Estas ideas y prácticas de los años 1960-1962 pueden considerarse como el nacimiento de una acción/pensamiento

[1] Regional Centro-Oeste, "Algumas diretrizes de um ideal histórico cristão para o povo brasileiro", en Luis Gonzaga de Souza Lima, *Evolução política dos católicos e da Igreja*, Petrópolis, Vozes, 1979, pp. 87-92.

cristiana auténticamente *latinoamericana* ("ver, juzgar, actuar", según la conocida fórmula de Acción Católica).[2]

La lógica interna de esta reinterpretación y este giro en relación con la referencia francesa puede resumirse en una palabra: *radicalización*. Ésta consistía en una selección de las posiciones más avanzadas de los escritos franceses (con frecuencia sacados de su contexto original), una creciente incorporación de elementos marxistas y un cambio radical de perspectiva, remplazando el ángulo europeo por el punto de vista de la periferia oprimida del sistema capitalista mundial. Esta radicalización estaba íntimamente ligada a nuevas prácticas sociales, culturales y políticas de los activistas católicos: participación en el movimiento estudiantil, con frecuencia en alianza con la izquierda secular, apoyo a las luchas sociales y compromiso con la educación popular.

Este último aspecto fue ciertamente uno de los más importantes: a principios de los sesenta, los católicos activistas, con el apoyo de la Iglesia, formaron el Movimiento para la Educación de las Bases (MEB), que constituyó el primer intento católico de práctica pastoral radical entre las clases populares. Con la guía de la pedagogía de Paulo Freire, el MEB no sólo se proponía enseñar a leer a los pobres sino también elevar su conciencia y ayudarles a convertirse en los agentes de su propia historia. En 1962, activistas de JUC y de MEB crearon Ação Popular, AP), un movimiento político no religioso comprometido a luchar por el socialismo y usar el método marxista.

La izquierda católica brasileña de los sesenta fue una verdadera precursora del cristianismo liberacionista. Sin embargo, a diferencia de la Iglesia de los Pobres de los setenta, sus partidarios fueron masas escasas y pronto fue atacado y deslegitimado por la jerarquía, que denunció que las tendencias izquierdistas de la JUC eran opuestas a la sana doctrina social de la Iglesia. Después de 1964 AP se alejó no sólo de la Iglesia sino también del cristianismo (aunque todavía gozaba del apoyo de muchos cristianos, laicos tanto como

[2] Scott Mainwaring, *The Catholic Church and politics in Brazil 1916-1985*, Stan-

clericales) y la mayoría de sus miembros se unieron al Partido Comunista de Brasil, de tinte maoísta (PCDOB).

En abril de 1964 los militares tomaron el poder, para salvar a la "civilización cristiana occidental" del "comunismo ateísta", es decir, para defender a la oligarquía gobernante amenazada por el surgimiento de movimientos sociales bajo la égida del presidente electo, João Goulart. En junio de 1964, después de dos meses de reflexión, la Conferencia Nacional dos Obispos Brasileiros (CNBB) emitió una declaración en apoyo al golpe:

> En respuesta a la inquieta expectación general del pueblo brasileño, que presenció la marcha acelerada del comunismo hacia la conquista del poder, las fuerzas armadas intervinieron a tiempo e impidieron el establecimiento de un régimen bolchevique en nuestro país... A la vez que damos a Dios las gracias, que escuchó las plegarias de millones de brasileños y nos libró del peligro comunista, estamos agradecidos con los militares que, poniendo su vida en riesgo, se levantaron en nombre de los intereses superiores de la nación.

Con este argumento –la legitimación eclesiástica de los golpes militares en Latinoamérica– la Iglesia dio su bendición al establecimiento de un régimen militar que suprimiría las libertades democráticas en Brasil durante los siguientes veinte años.[3]

Pese a las nuevas aperturas defendidas por Juan XXIII y por los primeros debates del Concilio Vaticano II, y pese al apoyo que daban muchos obispos brasileños a las reformas sociales, en una coyuntura crítica la Iglesia eligió el campo de las fuerzas antidemocráticas, autoritarias y conservadoras, esgrimiendo argumentos desgastados de la guerra fría: un "peligro bolchevique" puramente imaginario en Brasil.

Si bien esta postura pareció gozar del apoyo de todo el cuerpo episcopal –incluyendo a su componente más progresista, representado por Dom Helder Câmara–, estuvo lejos de ser aceptada por los activistas cristianos de JEC, JUC, JOC o Acción Católica en general (o por los sacerdotes y religiosos que trabajaban con ellos),

cacería de brujas iniciada por las nuevas autoridades.

Al principio, la izquierda cristiana fue doblegada por la represión y marginada. No obstante, durante los años siguientes, con el surgimiento de la oposición a la dictadura en la sociedad civil, un creciente número de católicos (y de protestantes, por supuesto), incluyendo curas, religiosos, monjas y algunos obispos, empezaron a sumarse a la oposición. Algunos de ellos se radicalizaron y durante 1967-1968 un grupo grande de dominicos se decidió a apoyar a la resistencia armada y a ayudar a los movimientos clandestinos, como el ALN (Acción para la Liberación Nacional, grupo guerrillero fundado por un ex dirigente del Partido Comunista, Carlos Marighella), escondiendo a sus miembros o bien ayudándoles a salir del país. Pronto varios de ellos serían encarcelados y torturados por los militares, destruyendo así el movimiento guerrillero.

Como una espiral ascendente, la participación de los activistas cristianos en acciones consideradas subversivas fue seguida de una represión que se hizo cada vez más brutal –encarcelamientos, violaciones, torturas, asesinatos– en contra de gente de la Iglesia, incluyendo a miembros del clero (en especial de las órdenes religiosas), sobre todo después del Acta Institucional núm. 5, de diciembre de 1968, que abolió las libertades civiles y las garantías jurídicas que quedaban.

Inicialmente, la jerarquía de la Iglesia fue bastante precavida, a la vez dispuesta a cooperar con el gobierno militar pero partidaria de un gradual retorno al orden constitucional. Todavía después del asesinato de un cura, Henrique Pereira Neto, consejero de los estudiantes católicos de Recife, en mayo de 1969, y de las aterradoras noticias de torturas que se infligía a los religiosos encarcelados (sobre todo dominicos) y a las monjas, los obispos dudaban de tomar una postura contraria al régimen. Dom Agnelo Rossi, el arzobispo de São Paulo –la diócesis más grande de Brasil–, visitó al presidente militar, el general Garrastazú Médici, en noviembre de 1969, para expresarle "sus deseos sinceros por el éxito de su gobierno" y de que la Iglesia "mantuviera relaciones cordiales con el gobierno, para juntar fuerzas en beneficio del país".[4] Según Scott Mainwaring,

[4] *Ibid.*, vol. 3, p. 18.

todo el ejercicio de su cargo como arzobispo de São Paulo (1964-1970) estuvo marcado por su renuencia a criticar al régimen, por sus esfuerzos por negar la existencia de conflictos entre la Iglesia y el Estado y por continuos intentos de negociar con el régimen. Estuvo entre los pocos arzobispos prominentes que siguieron celebrando misas para conmemorar el golpe, y en varios viajes que hizo al extranjero alegó que los reportes de torturas eran exagerados.[5]

Otros, como el obispo auxiliar de São Paulo, Lucas Moreira Neves, a quien el provincial de la orden dominicana pidió que diera testimonio de las torturas a que había sido sometido el religioso fray Tito de Alencar, se rehusaron a hablar porque ello "perjudicaría sus actividades pastorales".[6]

Entre tanto, el escándalo de las torturas en las prisiones brasileñas y el hecho de que numerosos católicos (activistas laicos y clericales) se encontraran entre las víctimas empezaron a conmover a la opinión católica internacional, incluso a la curia romana: hicieron declaraciones la Comisión de Paz y Justicia del Vaticano y, más discretamente, el propio papa Paulo VI (sin mencionar explícitamente a Brasil). En mayo de 1970, de visita en París, Dom Helder Câmara abiertamente denunció el uso de la tortura en Brasil por primera vez, e inmediatamente se convirtió en blanco de una sucia campaña de las autoridades brasileñas y la prensa conformista, acusándolo de "desprestigiar a nuestra patria en el extranjero". El gobernador de São Paulo, Abreu Sodré, llegó al extremo de calificarlo de "un Fidel Castro vestido de casaca", que "pertenece a la maquinaria propagandística del Partido Comunista".

A fines de mayo de 1970 tuvo lugar una reunión de la CNBB en Brasilia, que emitió un documento pastoral asumiendo una posición, de la manera más cautelosa, en el debate: aunque condenaba, en principio, cualquier recurso a la tortura, declaraba que la verificación jurídica de las denuncias a este respecto "está más allá de nuestra competencia". Proclamaba incluso su convicción de que, "si tales hechos fueran probados, difícilmente corresponderían a una política oficial del gobierno". La prensa promilitar no tardó

[5] Mainwaring, *The Catholic Church and politics in Brazil 1916-1985*, p. 104.
[6] Véase Frei Betto, *Batismo de sangue. Os dominicanos e a morte de Carlos Marighella*, Río de Janeiro, Bertrand, 1987, p. 237.

en celebrar este documento como una victoria para el régimen.[7]

Sin embargo, a medida que la indignación de la opinión internacional y de los católicos brasileños aumentó, esa posición dejó de ser sostenible. Todo comenzó a cambiar unos meses más tarde: en octubre de 1970 (poco después del discurso de Paulo VI en contra de la tortura), Dom Agnelo Rossi fue "promovido" a un cargo más alto en Roma y sustituido por un nuevo obispo, Dom Paulo Evaristo Arns, conocido por su compromiso con la defensa de los derechos humanos y su solidaridad con los religiosos prisioneros. Poco después la CNBB eligió un nuevo presidente, Dom Aloisio Lorscheider, que impulsó a la Iglesia a una oposición cada vez más abierta a la dictadura militar.

El cambio fue tan profundo que durante los setenta, tras arrasar con la izquierda clandestina, la Iglesia apareció, a los ojos de la sociedad civil y de los propios militares, como el principal adversario del Estado autoritario –enemigo mucho más poderoso (y radical) que la oposición parlamentaria, tolerada (y domeñada), el MDB, el Movimiento Democrático Brasileño. Diversos movimientos sociales, en defensa de los derechos humanos o de sindicatos obreros o campesinos, hallaron refugio bajo el ala protectora de la Iglesia. A través de la palabra de sus obispos, la Iglesia criticó de manera cada vez más directa y explícita las violaciones a los derechos humanos y la ausencia de democracia. Pero eso no fue todo: también acusó a la modalidad de desarrollo impuesta por los militares, su programa entero de "modernización", de inhumano, injusto y basado en la opresión social y económica de los pobres.

Por ejemplo, en 1973 los obispos y los dirigentes provinciales de las diversas órdenes religiosas del noreste y del centrooeste de Brasil emitieron dos declaraciones que denunciaban no sólo a la dictadura sino también lo que llamaban "la raíz del mal": el capitalismo. Estos documentos son, por cierto, las declaraciones más radicales nunca hechas por un grupo de obispos en el mundo (vimos algunos pasajes en las pp. 75-76). El modelo de desarrollo económico impuesto por el régimen y las clases dirigentes –y en particular el capitalismo salvaje que se extendía por las zonas ru-

el blanco de las críticas de la CNBB. Los altos rangos del ejército acusaron a la Iglesia de subversión y de inspirarse en el marxismo, además de utópica, feudalista y retrógrada debido a su oposición a la "modernización" y al "progreso" (capitalista).

También durante este periodo las CEB empezaron a crecer, bajo el ímpetu de una gran número de curas y religiosos, y con el apoyo de los obispos radicales. Las órdenes religiosas femeninas no sólo eran las más numerosas –hay treinta y siete mil monjas en Brasil– sino el factor más efectivo en la promoción de comunidades en los barrios pobres urbanos. En consecuencia, al finalizar la década había decenas de miles de comunidades de bases, con cientos de miles de participantes, y tal vez millones.[8]

El sufrimiento común (la pobreza) y las esperanzas de redención fueron los componentes decisivos de la cultura político-religiosa de las CEB brasileñas, muy parecidas a las descritas por Max Weber en la formulación del tipo ideal de *Gemeindereligiosität*:

> El principio que constituía las relaciones comunales entre las profecías de salvación era el sufrimiento común de todos los creyentes... Mientras más imperativos que surgían de la ética de la reciprocidad entre vecinos se producían, más racional se volvía la concepción de la salvación, y más se sublimaba en una ética de fines absolutos. Externamente, esos mandatos se elevaron a un comunismo de amor fraternal [*brüderlichen Liebeskommunismus*]; internamente se elevaron a la actitud de *caritas*, amor al sufriente *per se*, al vecino, al hombre y finalmente al enemigo.[9]

Durante estos años puede uno presenciar también el surgimiento de una nueva fuerza cultural y religiosa: la teología de la liberación brasileña. Su primer representante fue, como dijimos antes, Hugo Assmann, que empezó a vincular motivos cristianos con la filosofía marxista de la praxis. Inspirados en su experiencia de trabajo entre los pobres de las ciudades, y en su profundo conoci-

[8] Es bastante difícil dar una evaluación precisa del número de CEB que había

miento del marxismo –tanto europeo (¡Frankfurt!) como latinoamericano (teoría de la dependencia), los escritos de Assmann de 1970-1971 se encuentran entre los documentos más radicales y coherentes producidos sobre la teología de la liberación. Assmann se vio forzado al exilio, pero pronto surgieron otros teólogos; los más conocidos son los hermanos Leonardo y Clodovis Boff, que pertenecían a los franciscanos y a los redentoristas, respectivamente. Con sus escritos y gracias a la editorial católica progresista Vozes, en Petrópolis, proveyeron de guía espiritual y política a la gente de la Iglesia y educaron a toda una generación de agentes pastorales, dirigentes de comunidades de bases, estudiantes seminaristas e intelectuales católicos. De mentalidad sumamente creativa y original, francos en su uso de las categorías marxistas, Leonardo y Clodovis fueron apoyados por varios obispos brasileños que simpatizaban con sus ideas. En 1992, confrontado con crecientes restricciones y la censura de Roma, Leonardo Boff decidió abandonar la orden de los franciscanos y pasó a ser un teólogo laico.

De las CEB y los activistas pastorales de la Iglesia –pertenecientes a la pastoral de los trabajadores, a la pastoral de la tierra, a la pastoral de la *favela* (barrios pobres), a la pastoral de los jóvenes– salió una parte significativa de las bases que conformaron los nuevos movimientos sociales y políticos que surgieron durante la gradual redemocratización del país en los años ochenta: *a*] el nuevo Partido de los Trabajadores, fundado en 1980, cuyo candidato, el líder del sindicato de los trabajadores del metal Luis Inacio da Silva ("Lula"), casi gana las elecciones presidenciales de 1989 (obtuvo el 47 por ciento de los votos); *b*] el Congreso de Trabajadores Unidos (CUT), la nueva federación de sindicatos de lucha de clases, fundada en 1983, que rápidamente alcanzó la hegemonía en el movimiento de los trabajadores al organizar a alrededor de diez millones de trabajadores de la ciudad y del campo; *c*] el Movimiento de Campesinos sin Tierras (MST); *d*] la Coordinación Nacional de Movimientos Populares (creada recientemente), una federación laxa de movimientos vecinales y otros movimientos locales.

Es verdad, como ya mencioné, que entre los miembros de las CEB y los agentes pastorales se da con frecuencia una fuerte tendencia "basista" conducente a un cierto localismo, a un paso lento en la organización, a una desconfianza de "fuereños" e intelectuales y a un bajo nivel de politización. Esto ha sido criticado por los teólogos de la liberación (como Clodovis Boff y fray Betto) y por

activistas marxistas. Pero también hay que señalar que las CEB ayudaron a crear una nueva cultura política en Brasil, la "democracia de las bases", oponiéndose no solamente al autoritarismo militar sino a las tres tradiciones políticas principales del país: el clientelismo, practicado tradicionalmente en las zonas rurales por los terratenientes y en los centros urbanos por los políticos profesionales que distribuyen favores (empleos, dinero); el populismo, que durante el régimen de Vargas y sus seguidores permitió a éstos organizar "desde arriba" el movimiento sindicalista y popular; y el verticalismo, utilizado con frecuencia por las principales fuerzas de la "vieja" izquierda, siguiendo el ejemplo soviético o chino. Gracias a esta nueva cultura, los activistas de las CEB, con el apoyo de los teólogos y de los obispos radicales, contribuyeron a construir el movimiento de masas (urbanas y rurales) de trabajadores más vasto y más radical de la historia de Brasil.

¿A qué se debe que de 1970 a 1995 la Iglesia brasileña haya llegado a ser la más avanzada del continente, la primera en la que hayan surgido ideas izquierdistas (desde 1960) y la única en la que la teología de la liberación haya gozado de tan amplia influencia?

Es difícil dar una respuesta precisa a esta pregunta. Hay varios factores que deben tomarse en consideración, cuya combinación produjo las características únicas del catolicismo brasileño:

1] La creciente insuficiencia del clero, demasiado reducido para controlar la extensa y rápidamente creciente población del país. Esto tuvo como resultado la creciente influencia e importancia de los miembros laicos, en particular de Acción Católica, que fue precisamente el factor dinámico de la radicalización de los sesenta.

2] La fuerte influencia de la Iglesia católica y la cultura francesa en Brasil –en contraste con el resto del continente, donde la tradición española (e italiana) era la predominante. Como vimos arriba, es en Francia donde uno encuentra la cultura católica más progresista, crítica y avanzada (incluyendo una corriente izquierdista bastante significativa). Dados los vínculos directos entre las órdenes religiosas francesas y brasileñas (en particular la de los dominicos), el gran número de misioneros franceses en Brasil y la tradicional influencia de los intelectuales católicos franceses en sus homólogos brasileños, el entorno cultural de la Iglesia brasileña era mucho más receptivo a nuevas ideas radicales que en otros países latinoamericanos.

3] La dictadura militar establecida en 1964. Al ir cerrando pro-

gresivamente todos los canales institucionales para la expresión de la protesta popular (sobre todo después de 1968), el régimen militar acabó por transformar a la Iglesia en el último refugio de la oposición. Los movimientos populares se volvieron en grandes números hacia la Iglesia y ayudaron a "convertirla" a la causa de la liberación de los pobres. Al mismo tiempo, la brutal represión por parte de los militares de los sectores radicales de la Iglesia obligó a la institución como un todo a reaccionar y creó un conflicto dinámico permanente entre el Estado y la Iglesia.

Cabe destacar, sin embargo, que el régimen militar no es por sí solo explicación suficiente, puesto que en otros países (¡Argentina!) la dictadura gozó del apoyo cordial de la Iglesia. Aunque los obispos brasileños apoyaron el golpe militar de 1964, la presencia de una corriente radical de bastante envergadura creó las condiciones para el cambio en 1970.

4] La velocidad y la profundidad del desarrollo capitalista desde los años cincuenta ha sido mucho mayor en Brasil que en otros países latinoamericanos. La intensidad vertiginosa de la urbanización y la industrialización, y la rapidez y la brutalidad de la expansión del capitalismo en las zonas rurales agravaron a tal punto las contradicciones sociales –como la creciente desigualdad social, la expulsión de la población rural de la tierra, la concentración masiva de ciudadanos pobres en la periferia urbana– que ciertamente contribuyeron al surgimiento del cristianismo liberacionista como una respuesta radical al desastroso modelo de "modernización" capitalista.

5] Los curas y teólogos radicales de los setenta y ochenta, habiendo aprendido la lección de los sesenta, y de lo ocurrido en algunos países latinoamericanos, optaron por trabajar pacientemente desde el interior de la institución, procurando no apartarse de los obispos –y con ello logrando captar a algunos de ellos para la teología de la liberación– y evitando iniciativas que podrían haberlos dejado en el aislamiento y la marginación. Sin hacer concesiones en sus opciones básicas, rehuyeron la confrontación dinámica interna con la jerarquía y concentraron sus esfuerzos en el de-

política de las comunidades de bases: fray Betto, un religioso dominico conocido en todo el mundo a raíz de haber publicado una serie de conversaciones sobre religión con Fidel Castro, que han sido traducidas a catorce idiomas y editadas muchas veces en Latinoamérica.

Nacido en 1944 en la ciudad de Belo Horizonte (estado de Minas Gerais), Betto, cuyo verdadero nombre es Carlos Alberto Libânio Christo, se convirtió en el dirigente de la Juventud de Estudiantes Católicos (JEC) a principios de los sesenta. Fue entonces cuando entró en la orden de los dominicos como novicio; a la sazón la orden era uno de los principales sitios donde se estaba elaborando la interpretación liberacionista del cristianismo. Sacudido por la pobreza de la gente y por la dictadura militar instalada por el golpe de 1964, se vinculó a una red de dominicos que activamente simpatizaban con el movimiento guerrillero. Cuando la represión se intensificó en 1969, Betto ayudó a muchos activistas revolucionarios a esconderse o a cruzar secretamente la frontera con Uruguay o con Argentina. Por ello fue sentenciado a prisión por el régimen militar, sentencia que cumplió de 1969 a 1973.

En un fascinante libro recientemente publicado en Brasil (*Blood baptism. The Dominicans and the death of Carlos Marghella*), del cual ya se han hecho más de diez reimpresiones, hace una extensa revisión de este periodo, entre otros esboza el retrato del líder de ALN asesinado por la policía en 1969, así como de sus compañeros dominicos atrapados en las fauces de la maquinaria represora, encarcelados y torturados.[10]

El último capítulo está dedicado a la trágica figura de fray Tito de Alencar, tan atrozmente torturado por la policía brasileña que, pese a haber sido liberado, nunca pudo recuperar su equilibrio psíquico. En el exilio en Francia, todavía se sentía acosado por sus torturadores y acabó suicidándose en agosto de 1974.

[10] Frei Betto, *Batismo de sangue. Os dominicanos e a morte de Carlos Marighella.* Una de las escenas más interesantes es aquella en que Betto transcribe una especie

Tan pronto como fue liberado de prisión, en 1973, fray Betto se consagró a organizar comunidades de bases; durante los años siguientes publicó varios panfletos donde explicaba en lenguaje sencillo y accesible el significado de la teología de la liberación y el papel de las CEB. Pronto se convertiría en uno de los principales dirigentes de las reuniones nacionales entre iglesias, donde las CEB de todo el país intercambiaban sus experiencias sociales, políticas y religiosas. En 1980 organizó el IV Congreso Internacional de Teólogos del Tercer Mundo.

Desde 1979 fray Betto ha tenido a su cargo las pastorales de trabajadores en São Bernardo do Campo, suburbio industrial de São Paulo, lugar de nacimiento del nuevo sindicalismo brasileño. Aunque oficialmente no pertenece a ninguna organización, no disimula su simpatía por el Partido de los Trabajadores ni su amistad con su presidente, Luis Inacio da Silva ("Lula"), antiguo líder del sindicato de los trabajadores del metal de São Bernardo. Durante las últimas elecciones (1994) coadyuvó a crear un comité ecuménico de personalidades religiosas de diversas confesiones para apoyar la candidatura presidencial de Lula.

Aun cuando el papa parecía apoyar a la Iglesia brasileña en su carta a los obispos de 1986, la política del Vaticano durante los diez últimos años ha sido un intento sistemático de "normalizar" (en el sentido que se daba a la palabra para describir las relaciones entre la Unión Soviética y Checoslovaquia después de 1969). Tal como escribió el jesuita francés Charles Antoine en un artículo reciente, la finalidad de esta política es "desmantelar" a la Iglesia brasileña nombrando a obispos conservadores que con frecuencia destruyen o debilitan las estructuras pastorales establecidas por sus predecesores. El ejemplo mejor conocido es el nombramiento de monseñor José Cardoso, conservador especializado en la ley canónica que vivió en Roma de 1957 a 1979, para ocupar la plaza que había dejado vacante Dom Helder Câmara. Una vez nombrado, monseñor Cardoso destituyó a la mayoría de los dirigentes de las pastorales rurales y populares de su diócesis.[11]

[11] Charles Antoine, "Le démantèlement d'une église", *Actualités Religieuses du Monde*, 15 de noviembre de 1988.

Lo que Roma buscaba era cambiar la mayoría de la Conferencia Brasileña de Obispos, que desde 1971 estaba en manos del ala progresista de la Iglesia. Este objetivo fue finalmente alcanzado en mayo de 1995, con la elección, para ocupar la cabeza de la CNBB, de Lucas Moreira Neves, arzobispo de San Salvador y personaje conservador que goza del apoyo papal, aquel que se negó a levantar la voz en contra de la tortura en 1969. Fuertemente hostil a la teología de la liberación, Dom Lucas trabajó durante trece años en la curia romana, y sus principales prioridades no son la pobreza y la exclusión social, sino la moral sexual: la lucha contra la anticoncepción, el aborto y el divorcio.[12]

Esta elección es ciertamente un parteaguas y un punto decisivo en la historia de la Iglesia brasileña. Por el momento las CEB y las pastorales populares -en especial la pastoral de la tierra, CPT, y la pastoral indígena, CIMI- siguen gozando del apoyo de muchos obispos y sus miembros siguen siendo numerosos. Más aún, ahí donde los obispos son hostiles, como en Recife, los militantes progresistas han podido establecer organizaciones relativamente autónomas tales como el Centro Dom Helder Câmara (Cendhec). Con todo, sin lugar a dudas la Iglesia ya no tendrá el mismo papel social y político que tuvo durante los últimos veinticinco años, y el cristianismo liberacionista encontrará una hostilidad cada vez mayor viniendo de la jerarquía. Las dos generaciones que se radicalizaron durante los últimos treinta y cinco años no van a abandonar fácilmente su compromiso social, y probablemente muchos dejarán la Iglesia para abrazar movimientos y partidos sociales, tendencia que empezó ya hace algunos años.

EL CRISTIANISMO Y LOS ORÍGENES DE LA INSURGENCIA EN CENTROAMÉRICA

El cristianismo liberacionista llegó a Centroamérica mucho después que a Brasil. No obstante, debido a la explosiva situación social y política de varios países de la región, éste contribuyó -en

[12] Ernesto Bernardes, "O homem do Vaticano", *Veja*, 24 de mayo de 1995, pp. 102-103.

cierta medida involuntariamente– al levantamiento de la insurgencia popular, en diferente forma, en Nicaragua y El Salvador (así como, hasta cierto punto, en Guatemala). En ambos casos el conflicto político provocó problemas internos en la Iglesia, entre la jerarquía y las comunidades de bases (Nicaragua) y entre los obispos mismos (El Salvador). En los dos países las órdenes religiosas –en particular los jesuitas y los maryknoll– fueron fuerzas impulsoras en el proceso de la "concientización" popular que preparó el terreno para la rebelión.

El cristianismo y el sandinismo en Nicaragua (1968-1979)

La revolución nicaragüense es la primera de los tiempos modernos (desde 1789) en la que los cristianos, laicos y clericales, tuvieron un papel esencial, tanto entre las bases como entre la dirigencia del movimiento. Esto no se explica si no se toma en cuenta el anterior surgimiento del cristianismo liberacionista, que transformó sustancialmente la cultura religiosa de sectores significativos de la Iglesia. La experiencia nicaragüense constituye un ejemplo interesante –aunque extremo– de la interacción entre política y religión que condujo a una fuerte simbiosis cultural, influencia mutua y convergencia práctica en la cultura religiosa de muchos creyentes, entre la ética cristiana y las esperanzas revolucionarias. Por las razones mencionadas (capítulo 2), las órdenes religiosas y los curas extranjeros fueron elementos de primer orden en este suceso histórico.

Antes de la Conferencia de Medellín (1968), la Iglesia nicaragüense era una institución bastante tradicionalista y socialmente conservadora, que apoyaba abiertamente a la dinastía de Somoza. En 1950 sus obispos emitieron una declaración en la que proclamaban que toda autoridad deriva de Dios y que por ello los cristianos deben obedecer al gobierno establecido. Cuando Anastasio Somoza fue muerto en 1956, por el poeta Rigoberto López, los obispos le rindieron homenaje llamándolo "Príncipe de la Iglesia",

rroquia de San Miguelito por un cura estadunidense, el padre Leo Mahon de Chicago, un hombre que estaba convencido de que los misioneros en Latinoamérica debían ser "revolucionarios", no "modernizadores".[13]

Con ayuda de la hermana maryknoll Maura Clarke –asesinada más tarde en El Salvador, en 1980– y otras hermanas de diversas órdenes religiosas –asuncionistas, teresianas, del Sagrado Corazón de Jesús–, José de la Jara empezó en 1966 las primeras "comunidades de bases" en la parroquia de San Pablo, en las afueras de Managua. Siguiendo el ejemplo de San Miguelito, quería demostrar que la parroquia no era antes que nada un edificio ni un territorio, sino una comunidad de hermanos y hermanas, una "Familia de Dios". El pueblo, los laicos, debían participar activamente en la vida de la iglesia leyendo y comentando la Biblia en una especie de "diálogo socrático" con el cura o el laico celebrante. El contenido político del cursillo de iniciación era escaso, pero la comunidad daba a sus miembros, en especial a las mujeres, un sentimiento de dignidad personal y de iniciativa colectiva. El primer resultado de este movimiento fue la *Misa popular nicaragüense,* escrita y cantada por las comunidades.

En 1968 algunas otras parroquias pidieron ayuda a San Pablo para conformar comunidades similares. Entre ellas estaba la comunidad de Solentiname, fundada por el padre Ernesto Cardenal. El padre José de la Jara visitó estas nuevas comunidades y les sugirió que leyeran y comentaran el Evangelio, como en Managua.

Luego de la Conferencia de Medellín hubo un desarrollo mucho más extendido de las CEB, que se esparcieron hacia las ciudades perdidas de Managua y hacia el campo, y una creciente radicalización. Las órdenes religiosas, en especial las femeninas, fueron muy activas en este proceso, y recibieron ayuda de muchos hermanos y hermanas extranjeros, sobre todo de los maryknoll, los capuchinos (que desarrollaron comunidades en el oriente y el norte del país), los jesuitas y las asuncionistas.

En 1969 la comunidad de San Pablo en Managua decidió crear

un Movimiento de Juventudes Cristianas, que habría de radicalizarse rápidamente: a principios de los setenta muchos de sus miembros se hicieron activistas o simpatizantes del Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN). El movimiento guerrillero marxista fundado en los inicios de los sesenta por Carlos Fonseca y Tomás Borge recibió de muy buena gana a estos jóvenes cristianos radicales sin tratar de imponerles condiciones ideológicas.

Mientras tanto, en la Universidad Centro-Americana, católica (UCA), dos profesores, el franciscano Uriel Molina y el jesuita Fernando Cardenal (vicerrector de la misma), iniciaron un diálogo con los estudiantes marxistas vinculados al FSLN. Algunos estudiantes cristianos de esta universidad decidieron en 1971 ir a vivir a la parroquia del padre Uriel Molina, en el barrio de "El Riguero", en Managua, y participar en la vida comunitaria de los pobres. Formaron el Movimiento Universitario Cristiano, que pronto entabló vínculos con el FSLN aunque siguió siendo independiente. Finalmente, en 1973, curas (entre ellos Fernando Cardenal) y estudiantes de la UCA y de los barrios del este de Managua formaron el Movimiento Revolucionario Cristiano; varios cientos de miembros de este movimiento se unirían pronto a los sandinistas. La primera célula cristiana del FSLN se formó con la participación de Luis Carrión, Joaquín Cuadra, Álvaro Baltodano y Roberto Gutiérrez, todos los cuales habrían de contarse entre los principales líderes del Frente.

En el campo los capuchinos y los jesuitas ayudaron a crear una dirigencia laica, los Delegados de la Palabra, para celebrar algunos sacramentos en las zonas rurales a donde no había regularmente un sacerdote. Fueron entrenados no solamente para celebrar servicios religiosos sino también para impartir cursos de alfabetización, salud e información agrícola, y organizaron reuniones comunitarias alrededor de textos bíblicos durante las cuales se debatían los problemas de la comunidad. Con el fin de educar a los Delegados de la Palabra, los jesuitas crearon en 1969 el Comité Evangélico de Promoción Agraria (CEPA), activo en las regiones de Carazo, Masaya, León, Estelí –las futuras plazas fuertes de la insurgencia. Esta actividad de curas, religiosos y laicos católicos entre las bases floreció sin el control directo de los obispos.

La radicalización teológica y política de los Delegados de la Palabra, además del hecho de ser frecuentemente víctimas de la guardia nacional de Somoza, empujó a muchos a las filas del movi-

miento sandinista. En 1977 varios de estos líderes campesinos formaron un sindicato rural, la Asociación de Trabajadores del Campo (ATC), que colaboró con los sandinistas. Para 1978 la CEPA había roto sus lazos formales con la Iglesia y se había convertido en una organización cristiana independiente, simpatizante del FSLN.

Actividades similares, aunque menos radicales, tuvieron lugar entre los protestantes. Después del sismo de 1972 los líderes protestantes crearon un Comité Evangélico para Ayuda y Desarrollo (CEPAD), que realizó actividades relacionadas con los derechos humanos y se volvió cada vez más hostil al régimen de Somoza. Hubo también pastores protestantes que apoyaron a los sandinistas.

En 1977 varios jóvenes de la comunidad de Solentiname de Ernesto Cardenal participaron en el ataque del FSLN a las barracas de San Carlos de la guardia nacional. En revancha, el ejército de Somoza destruyó la comunidad y la quemó completamente. Ese mismo año el padre García Laviana, misionero del Sagrado Corazón nacido en España y que había llegado a Nicaragua en 1970, se sumó al FSLN. En una carta fechada en diciembre de 1977 explicó su decisión refiriéndose a la solución de Medellín, que decía: "La insurrección revolucionaria puede ser legítima en el caso de una tiranía obvia y persistente que ponga gravemente en peligro los derechos humanos fundamentales y perjudique seriamente el bien común de la nación, ya sea que esta tiranía proceda de un solo individuo o de estructuras manifiestamente injustas." En una segunda carta, en 1978, el padre Laviana intentaba explicar el lazo entre las motivaciones religiosas y las sociopolíticas de sus actos:

> Mi fe y mi pertenencia a la Iglesia católica me obligan a tomar parte activa en el proceso revolucionario con el FSLN. Porque la liberación de un pueblo oprimido forma parte integral de la redención total de Cristo. Mi contribución activa en este proceso es una señal de solidaridad cristiana con los oprimidos y con los que luchan para libertarlos.[14]

El 11 de diciembre de 1978 fue muerto en un enfrentamiento con la guardia nacional.

[14] Comandante padre Gaspar García Laviana, *Folletos populares Gaspar García Laviana*, núm. 8, Instituto Histórico Centro-Americano, Managua, s.f.

A medida que la crisis del régimen se intensificaba la jerarquía de la Iglesia se volvía cada vez más crítica de Somoza. El 6 de enero de 1978 la Conferencia de Obispos de Nicaragua emitió un "Mensaje al Pueblo de Dios":

> No podemos quedarnos callados cuando la mayor parte de nuestra población vive en condiciones inhumanas como resultado de una distribución de la riqueza que es injusta desde todos puntos de vista... cuando la muerte y la desaparición de muchos ciudadanos en la ciudad y el campo se queda en el misterio... cuando el derecho de los ciudadanos a elegir a sus autoridades se falsifica en el juego de los partidos políticos.[15]

Pocos días después Pedro Joaquín Chamorro, editor de *La Prensa*, y uno de los principales líderes de la oposición liberal, fue asesinado: éste fue el comienzo del fin para Somoza. Aunque se oponían al régimen, los obispos se negaron a dar ningún apoyo al FSLN. Monseñor Obando y Bravo, el arzobispo de Managua, declaró en su mensaje de agosto de 1978:

> La violencia no sólo amenaza con hacer más remota la posibilidad de construir el Reino de Dios con base en la fraternidad y la justicia, sino que también es contraproducente para quienes recurren a ella... Pensar en resolver nuestros antagonismos de una vez por todas por medio de la escalada, sea en la forma de represión gubernamental o de insurrección revolucionaria, sumiría a nuestra sociedad en un abismo de sangre y destrucción con consecuencias incalculables para nuestra vida social y espiritual.[16]

En esta declaración no se hace una distinción entre la represión gubernamental y la insurrección revolucionaria: ambas son rechazadas en nombre de la no violencia.

Sin embargo, un número muy grande de cristianos, especialmente jóvenes y pobres, ignoró el consejo del arzobispo y tomó parte activa en la insurrección, o más bien en la serie de insurrec-

ciones locales de 1978 y 1979 que condujeron al levantamiento final de Managua, la huida de Somoza y la victoria de los sandinistas el 19 de julio de 1979. Las zonas en donde la lucha fue más intensa, y la acción estuvo mejor organizada y fue más efectiva, fueron precisamente aquellas en que las CEB, los Delegados de la Palabra y los cristianos radicales habían estado activos en los años anteriores: Monimbo, Masaya, Chinandega, León, Matagalpa, Estelí, los barrios del oriente de Managua y Open Tres, un barrio pobre de los suburbios de la capital. Más aún, muchos curas, religiosos (sobre todo capuchinos y jesuitas) y monjas ayudaron directamente a los sandinistas, dándoles comida, techo, medicinas y parque.

La novedad histórica de esta especie de participación masiva cristiana, de laicos y clérigos, como componente decisivo del proceso, no se perdió en el Frente Sandinista, que reconoció en su Declaración sobre la Religión del 7 de octubre de 1980 (publicada en *Barricada*, Managua):

> Los cristianos han formado parte integrante de nuestra historia revolucionaria a un grado que no tiene precedente en ningún otro movimiento revolucionario de Latinoamérica, y posiblemente del mundo... Nuestra experiencia ha demostrado que es posible ser creyente y revolucionario comprometido a la vez, y que no hay contradicción irreconciliable entre ambas cosas.

Naturalmente, no todos los cristianos apoyaban la revolución. La Iglesia estaba dividida (después de un corto "periodo de gracia") entre aquellos que, como dijo alguien en Nicaragua, estaban "con el proceso" (esto es, el proceso revolucionario, que tuvo lugar después de julio de 1979) y aquellos que se oponían. En tanto que en la mayoría de los obispos creció la hostilidad hacia el sandinismo, la gran mayoría de las órdenes religiosas (sobre todo los jesuitas y los maryknoll) tomaron partido por el FSLN. El clero diocesano estaba dividido entre las dos opciones, la gran mayoría apoyando a los obispos.

Las figuras más visibles de la minoría prosandinista cristiana

pense Gethsemany en Kentucky. A su regreso a Nicaragua fundó la comunidad de Solentiname en 1966. Poeta de renombre, Cardenal visitó Cuba a principios de los setenta y se fue radicalizando cada vez más. Tras la destrucción de Solentiname se exilió en Costa Rica y se unió al FSLN (1977). En 1979 fue nombrado ministro de Cultura.

2] Fernando Cardenal, su hermano: sacerdote jesuita desde 1968, vivió un año entre los pobres en Medellín, Colombia (en 1969). En 1970 fue nombrado vicerrector de la UCA en Managua por la orden de los jesuitas. Fundador del Movimiento Revolucionario Cristiano en 1973, se volvió simpatizante de los sandinistas. En 1979 fue nombrado director de la Cruzada por la Alfabetización y luego ministro de Educación en 1984.

3] Miguel d'Escoto: nacido en Hollywood, California, en 1933, terminó su educación en Estados Unidos, donde entró en la orden de los maryknoll. Como misionero en Santiago, Chile, trabajó con los pobres de 1963 a 1969. De 1970 a 1979 vivió en Estados Unidos y se desempeñó como director de Comunicaciones Sociales de la Sociedad de los maryknoll. De 1979 a 1990 fue ministro de Relaciones Exteriores en el gobierno de Nicaragua.

Por corto tiempo otro sacerdote, Edgar Parrales, franciscano, fue ministro de Bienestar Social. Muchos otros ministros y oficiales de alto rango del gobierno revolucionario fueron conocidas figuras católicas laicas: Roberto Argüello, Carlos Tünnerman, Reinaldo Téfel, Emilio Baltodano, María del Socorro Gutiérrez, Vidaluz Meneses, Francisco Lacayo, etcétera.

Los cristianos que estuvieron "con el proceso" se organizaron en varias estructuras:

1] El Centro Ecuménico Antonio Valdivieso (que incluye católicos y protestantes), fundado en agosto de 1979 por el padre franciscano Uriel Molina y el ministro bautista José Miguel Torres. Organiza reuniones, conferencias, publicaciones y proyectos de investigación.

2] La Universidad Centro-Americana, administrada por jesuitas.

3] El Instituto de Historia para Centro-América (IHCA), dirigido por el jesuita Álvaro Argüello. En 1980 este instituto publicó una serie de panfletos muy radicales con una perspectiva revolucionaria cristiana, los *Folletos populares Gaspar García Laviana*. Publica también un boletín informativo ampliamente respetado, *Envío*.

4] Aunque no es confesional, el diario *Pensamiento Propio*, edi-

tado por el jesuita Xavier Gorrostiaga (de origen vasco), también está vinculado con la tendencia prosandinista cristiana. Tiene un papel importante gracias a su análisis competente e independiente de los sucesos que ocurren en Nicaragua y Centroamérica.

5] La Asociación del Clero Nicaragüense (Aclen), también dirigida por Álvaro Argüello. Fue disuelta por los obispos en 1983.

6] Lo más importante de todo: varios centenares de comunidades de bases, en las provincias y en Managua. Algunas de ellas están coordinadas en redes locales, como el Bloque Intercomunitario para el Bienestar Cristiano (BIBCS) en la región nororiental (León–Chinandega). En la costa del Atlántico (donde se encuentran los obispos capuchinos norteamericanos) y en Estelí (que cuenta con un obispo moderadamente progresista) no hubo tensiones entre la jerarquía y las CEB. Pero en Managua las comunidades de bases, muy activas en los barrios pobres y muy politizadas, estaban en abierto conflicto con el cardenal Miguel Obando y Bravo.

Esta activa participación cristiana –que incluye también a muchos protestantes: en 1980 alrededor de quinientos ministros firmaron una declaración en la que ofrecían colaborar con el proceso revolucionario– influyó profundamente en el propio sandinismo, ideología compuesta por el nacionalismo radical agrario de Sandino, el cristianismo revolucionario y la rama "guevarista" del marxismo latinoamericano. El lenguaje, los símbolos, las imágenes y la cultura del sandinismo con frecuencia se tomaron de los Evangelios, cosa que se percibe tanto en las bases del movimiento como en los discursos de algunos de los principales líderes del FSLN, como Luis Carrión y Tomás Borge. La práctica del Frente también se vio influida por la ética cristiana: la Revolución nicaragüense abolió la pena capital y se convirtió en el primer movimiento revolucionario moderno desde 1789 que consolidó su victoria sin ejecuciones, guillotina ni pelotones de ejecución.

Al principio los obispos parecieron aceptar la revolución. Su declaración del 17 de noviembre de 1979 fue sorprendentemente progresista: se pronunciaba a favor de un socialismo que conduciría a una "verdadera transmisión del poder a las clases populares" y cuya finalidad era satisfacer las necesidades de la mayoría de los nicaragüenses a través de una economía planificada nacionalmente. Aunque rechazaba el "odio de clases", aceptaba la lucha de clases como "el factor dinámico... que llevará a una transformación justa de las estructuras". Convocaba al cambio social radical, más

allá de "la defensa de los intereses individuales, ya fueran grandes o pequeños". Y finalmente proclamaba: "nuestra fe en Jesús y en el Dios de vida... debería iluminar el compromiso de los cristianos en el actual proceso revolucionario".[17]

Sin embargo, después de que los miembros liberales del gobierno de coalición (Alfonso Robelo y Violeta Chamorro) rompieron con el FSLN en abril de 1980, los obispos se volvieron más y más en contra del proceso. En mayo de 1980 pidieron a los tres sacerdotes que abandonaran el gobierno y en los siguientes años confrontaron abiertamente a los sandinistas y a los católicos radicales. Durante su visita, en 1983, el papa naturalmente apoyó a los obispos y denunció a la "Iglesia del Pueblo", ordenando a los hermanos Cardenal y a Miguel d'Escoto que abandonaran sus responsabilidades gubernamentales. Al negarse a obedecer, fueron suspendidos o expulsados de sus órdenes religiosas (en 1984). En 1985 monseñor Obando, que acababa de ser nombrado cardenal en Roma, viajó a Miami y expresó su solidaridad con los líderes de la contra. Pronto varios sacerdotes fueron acusados de realizar actividades contrarrevolucionarias por el gobierno y expulsados del país.

Los cristianos comprometidos partidarios del proceso revolucionario trataron al mismo tiempo de preservar su propia identidad específica, combinando el apoyo y la crítica a la dirigencia sandinista. Por ejemplo, en una declaración emitida en junio de 1985 ("Iglesia y revolución en Nicaragua"), el Centro Ecuménico Antonio Valdivieso destacó:

> Reconocemos al FSLN como la vanguardia del pueblo... Sin embargo, pueden cometer errores, y en estos años difíciles lo han hecho con frecuencia, incluso respecto a cuestiones de mucha importancia como el problema de los miskitos, la reforma de la tierra, la censura de la prensa, etc. También han cometido errores, a nuestro parecer, en relación con la Iglesia: como por ejemplo la expulsión de diez sacerdotes... [Pero] también vemos la honestidad con que los líderes del FSLN han reconocido y corregido algunos de estos errores.[18]

Rebasa los límites de este capítulo analizar los diversos aspectos de la relación entre religión y política durante los doce años del experimento sandinista. El apoyo de los cristianos progresistas ciertamente ayudó a los sandinistas a ganar las elecciones de 1984, pero no pudo impedir su derrota seis años después, en circunstancias económicas y políticas más difíciles. No es fácil evaluar la importancia de los factores religiosos en la victoria de la coalición anti-FSLN. Otros aspectos fueron con toda probabilidad más importantes (la situación económica, el rechazo popular del servicio militar), pero es evidente que el apoyo prestado por la Iglesia (en especial por monseñor Obando) y por los nuevos movimientos evangelistas a Violeta Chamorro le ayudaron a ganar las elecciones en 1990.

El Salvador: de la "concientización" jesuita a la rebelión social

Tal como ocurrió en Nicaragua, hasta después de la Conferencia de Medellín las cosas no empezaron a cambiar en la Iglesia salvadoreña. Por influencia de la nueva orientación adoptada en 1968 por los obispos latinoamericanos y de los primeros escritos de la teología de la liberación –por ejemplo los de Jon Sobrino, jesuita vasco que vivía en El Salvador–, un grupo de sacerdotes empezó la obra misionera entre los campesinos pobres de la diócesis de Aguilares en 1972-1973. La figura central en este grupo era el padre Rutilio Grande, jesuita salvadoreño que enseñaba en el seminario de San Salvador pero que había decidido dejar la ciudad para compartir la vida con los pobres del campo. El equipo de misioneros del cura (muchos eran jesuitas) vivía entre los campesinos e iniciaron comunidades de bases, que concebían como "una comunidad de hermanos y hermanas dedicados a la construcción de un nuevo mundo, sin opresores ni oprimidos, según el plan de Dios". Leían la Biblia a los campesinos y comparaban su vida a la de los hebreos, que fueron esclavos del faraón en Egipto pero que se liberaron a través de la acción colectiva. Un promedio de setecientas personas

Delegados de la Palabra (como en Nicaragua, también por iniciativa de los jesuitas), que leían la Biblia con la comunidad. Los misioneros trataron de romper lo que ellos consideraban la pasividad de la religión campesina tradicional, y decían a los creyentes que en vez de limitarse a "adorar" a Jesús era más importante seguir su ejemplo y luchar contra el mal en el mundo, esto es, contra el *pecado social*, identificado (por ellos) con la explotación y el capitalismo. También promovieron en los campesinos la seguridad en sí mismos, generando el surgimiento de un nuevo liderazgo elegido por la comunidad.[19]

El siguiente pasaje del último sermón del padre Rutilio (1977) nos da una idea del tipo explosivo de fraternidad ética (*Brüderlichkeitsethik*, para usar el término de Weber) política y religiosa que predicaba: "Nuestro ideal es como la Eucaristía, una gran mesa común con sitio para todos. En este país predicar el Evangelio es subversivo. Si Jesús viniera de nuevo a nosotros, lo acusarían de rebelde, de subversivo, de judío extranjero, de propagandista con ideas exóticas y ajenas. Lo crucificarían."[20]

Un mes después fue muerto a tiros por el ejército.

El cambio religioso trajo conversiones políticas (cargadas de sentimientos religiosos). El "despertar gracias a las Escrituras" condujo a la acción militante y la "concientización" (elevar la conciencia) condujo a la organización. A medida que la religión tradicional se volvió revolucionaria, condujo a una política revolucionaria. Algunos cristianos radicales empezaron a dejarse atraer por los movimientos guerrilleros revolucionarios, en particular de las Fuerzas Populares de Liberación (FPL) Farabundo Martí, división izquierdista del Partido Comunista.

Uno de los Delegados de la Palabra formado por el padre Rutilio, Apolinario Serrano ("Polín"), se convirtió en 1974 en presidente de un nuevo sindicato campesino cristiano (la Federación Cristiana de Campesinos del Salvador, Feccas). Pronto la Feccas con-

[19] Véase el notable libro de Carlos Rafael Cabarrus, *Génesis de una revolución. Origen y desarrollo de la organización campesina en El Salvador*, México, Ediciones de la Casa Chata, 1982; Philip Berryman, *The religious roots of rebellion*.

[20] Véase Universidad Centro-Americana (UCA), *Rutilio Grande, mártir de la evangelización rural*, San Salvador, 1978; *El Salvador, un pueblo perseguido. Testimonio de cristianos*, Lima, CEP, 1981, p. 55.

vergiría con otro sindicato campesino (la Unión de los Trabajadores del Campo, UTC), con el sindicato de profesores (Asociación Nacional de Educadores de El Salvador, ANDES) y con estudiantes y pupilos de los movimientos para fundar una organización común, el Bloque Popular Revolucionario (BPR), simpatizante de la guerrilla. El líder principal del BPR era Juan Chacón, joven activista cristiano y organizador de comunidades de bases.

La jerarquía de la Iglesia estaba dividida: mientras el arzobispo, monseñor Romero, y el obispo auxiliar, monseñor Rivera y Damas, denunciaban la represión militar de los movimientos populares y la muerte de curas y de activistas laicos, los otros tres obispos apoyaban al ejército; uno de ellos, monseñor Álvarez, tenía incluso nombramiento de coronel en las fuerzas armadas. En septiembre de 1979, cuando el ejército asesinó a Apolinario Serrano y a otros tres líderes del Feccas, la indignación popular fue tal que un mes después la dictadura del general Romero fue destituida por las mismas fuerzas armadas. Se formó un gobierno de coalición que incluía a izquierdistas moderados como el socialdemócrata Guillermo Ungo. Pero el verdadero poder estaba en manos de los militares, que obstruyeron toda reforma y continuaron con las ejecuciones extrajudiciales. Dos meses después, en diciembre de 1979, los ministros progresistas se retiraron de la coalición de gobierno y fueron sustituidos unos meses después por demócratas cristianos de Napoleón Duarte. Al poco tiempo, en 1980, monseñor Romero fue asesinado por un escuadrón de la muerte (por orden del mayor d'Aubuisson) mientras celebraba misa. Durante su funeral el ejército disparó contra el cortejo, matando a treinta y cinco personas.

En noviembre de 1980 todos los líderes de la oposición legal, el Frente Democrático Revolucionario (FDR), incluyendo a Juan Chacón, el líder, del BPR, fueron ejecutados por el ejército. Y en diciembre de 1980 cuatro misioneras norteamericanas fueron violadas y asesinadas por los militares: tres monjas (Maura Clarke, Ita Ford, de la orden de Maryknoll, Dorothy Kazel y una misionera laica, Jean Donovan).

La respuesta a todas estas muertes empezó en enero de 1981, cuando la recién formada coalición guerrillera de cinco grupos armados, el Frente de Liberación Nacional Farabundo Martí (FMLN), lanzó una ofensiva general en contra del ejército. Fue el comienzo de una guerra civil que duraría doce años. El FMLN era el heredero de dos tradiciones diferentes que convirgieron durante

los años setenta: la de los cristianos rebeldes y la de los marxistas disidentes. La base de masas para la insurgencia en las zonas rurales salió sobre todo del Feccas, el sindicato de campesinos cristianos, y en las ciudades de las CEB en gran medida. A diferencia de Nicaragua, sin embargo, el resultado no fue una fusión, o una relación simbiótica, entre religión y política, sino más bien la absorción de la primera por parte de la segunda, aun cuando el componente cristiano permaneció vivo, sobre todo en las bases.

Una de las características únicas de los hechos ocurridos en el Salvador es el papel prominente de un obispo carismático que se inició como conservador pero que se convirtió, según Jean Donovan (la hermana laica asesinada en 1980), en "el líder de la teología de la liberación en la práctica": monseñor Romero. Su evolución a lo largo de los años transcurridos entre 1977 y 1980 es casi un ejemplo de tipo ideal de la transformación de la religiosidad institucional en la ética soteriológica de la fraternidad.

Nacido en 1917, en el seno de una familia humilde (su padre fue telegrafista), Óscar Romero se hizo sacerdote en 1942 y estudió teología en Roma (1943). En 1966 fue secretario de la Conferencia de Obispos salvadoreña. En 1970 fue nombrado obispo auxiliar de San Salvador y en 1977 arzobispo de la capital. Más tarde comentaría a unos amigos que había sido escogido por ser uno de los más capaces para neutralizar a los "curas marxistas" y de mejorar las relaciones entre la Iglesia y el gobierno militar, que se habían deteriorado con el obispo anterior (monseñor Chávez).

En efecto, al principio monseñor Romero parecía ser un obispo más bien conservador, tanto por su pasado (había simpatizado con el Opus Dei en su juventud) como porque creía en la oración personal y en la conversión personal más que en el cambio social. Criticaba a las CEB por estar demasiado politizadas y haber perdido su identidad cristiana. Identificaba la gloria de Dios con la gloria de la Iglesia y era muy eclesiástico, apegándose a los cánones y la disciplina de la institución. Era considerado por los curas radicales como una figura "puramente espiritual" y tradicionalista.

Su "conversión" a una nueva perspectiva sociorreligiosa y ética

(Alfonso Navarro, mayo de 1977) y de la destrucción de la casa parroquial de Aguilares por los militares (junto con el arresto de cuatro jesuitas y de trescientos miembros de la parroquia), fue cada vez más franco en su protesta en contra de las violaciones de los derechos humanos por los militares.

Después de 1978 monseñor Romero fue profundamente influido por el teólogo de la liberación Jon Sobrino, quien lo aconsejaba cuando escribía sus cartas pastorales. Tuvo cada vez más conflictos con los obispos conservadores, el nuncio papal, los militares, la oligarquía y finalmente el propio papa (durante una visita que realizó a Roma). Se encontraba regularmente con los curas radicales y con las comunidades de bases, y más tarde con los sindicalistas y los militantes del BPR.

A sus sermones dominicales en la catedral asistían miles de personas, y los escuchaban cientos de miles a través de la estación de radio de la Iglesia (ISAX). En ellos vinculaba la Biblia y la vida de la Iglesia a los hechos sociales y políticos, desde el punto de vista de los pobres. Uno de sus leitmotiv era la autoemancipación de los pobres, el tema central de la teología de la liberación, como en esta homilía del 2 de febrero de 1980:

> La esperanza que promueve nuestra Iglesia no es ingenua, ni pasiva; es más bien una convocatoria a la gran mayoría de la gente, a los pobres, para que asuman su propia responsabilidad, para que eleven su conciencia, para que en un país donde está legalmente o prácticamente prohibido hacerlo se pongan a organizarse... La liberación llegará sólo cuando los pobres sean los protagonistas de su propia lucha y liberación y la controlen.[21]

Días más tarde monseñor Romero publicó su carta al presidente Carter en la que le pedía que no diera ayuda militar al régimen salvadoreño y no interfiriera en la determinación del destino del pueblo salvadoreño, documento que tuvo un impacto internacional inmediato. Sabía muy bien que su vida estaba en peligro; en una entrevista al diario *Excélsior* de México dijo:

A menudo me han amenazado de muerte... Si me matan, resucitaré en el pueblo salvadoreño... El martirio es una gracia de Dios que no creo merecer. Pero si Dios acepta el sacrificio de mi vida, dejad que mi sangre sea la semilla de la libertad y la señal de que la esperanza pronto se hará realidad. Acaso muera un obispo, pero la Iglesia de Dios, que es el pueblo, nunca perecerá.[22]

Finalmente, en su sermón pronunciado en la catedral metropolitana el 23 de marzo, monseñor Romero se atrevió a dar un paso que nadie había dado: instó a los soldados a que no obedecieran a sus superiores:

Quisiera hacer un llamado especial a los miembros del ejército... Hermanos, cada uno de ustedes es uno de nosotros. Somos el mismo pueblo. Los campesinos a los que ustedes matan son sus propios hermanos y hermanas. Cuando escuchen la voz de un hombre que les ordene matar, recuerden la voz de Dios: "¡No matarás!" La ley de Dios debe prevalecer. Ningún soldado está obligado a obedecer una orden contraria a la ley de Dios. Todavía hay tiempo para que obedezcan a su propia conciencia, aun frente a la orden pecaminosa de matar... En el nombre de Dios, en el nombre de su propio pueblo atormentado cuyos lamentos se elevan al Cielo, les imploro, les ruego, les ordeno: ¡detengan la represión!

Al día siguiente fue asesinado por un escuadrón de paramilitares.[23] El sacrificio de monseñor Romero lo convirtió en un símbolo carismático de los cristianos comprometidos de Latinoamérica y más allá –caso semejante al de Camilo Torres en los sesenta, sólo que esta vez como profeta de la no violencia. Sus últimos años ilustran de manera dramática no sólo la posibilidad de cambios radicales en la cultura religiosa ("conversión") de miembros de la jerarquía episcopal –motivada menos por consideraciones teológicas abstractas que por la colisión de la preocupación pastoral por la violencia institucional–, sino también por los límites de una ex-

[22] Citado en Plácido Erdozáin y Maurice Barth, *Salvador. Oscar Romero et son peuple*, París, Karthala, 1982, pp. 146-147. Véase también *La voz de los sin voz. La palabra viva de Monseñor Romero*, El Salvador, UCA, 1987; James R. Brockman, *The word remains: A life of Oscar Romero*, Nueva York (Maryknoll), Orbis, 1982.

[23] Citado en Ana Carrigan, p. 152.

plicación puramente "funcional" o "institucional" de su comportamiento.

Tras la muerte de monseñor Romero, monseñor Rivera y Damas se convirtió en arzobispo de San Salvador. Aunque mucho más cauteloso y moderado que su predecesor, de todas maneras defendió los derechos humanos en contra de la violencia militar. Sin embargo, después de su retiro en 1995, Roma nombró para ocupar su lugar a un antiguo obispo del ejército, a monseñor Fernando S. Lacalle, figura conservadora perteneciente al Opus Dei.

Trasciende los límites de esta sección (dedicada a las raíces religiosas de la rebelión) examinar los diversos acontecimientos que ocurrieron durante los doce años de guerra civil en El Salvador. Como es bien conocido, un pacto negociado entre el FMLN y el gobierno puso fin al conflicto en 1993. Pero antes de eso, en diciembre de 1990, Ignacio Ellacuría, jesuita de origen español y rector de la UCA, y uno de los principales teólogos de la liberación y franco partidario de una solución negociada de la guerra, y otros seis jesuitas profesores en la Universidad Católica (y dos mujeres que trabajaban para ellos) fueron asesinados por el ejército salvadoreño. La indignación internacional que levantó este asesinato colectivo fue una de las razones por las cuales los militares se vieron forzados a acceder a tomar parte en las negociaciones.[24]

EL PROTESTANTISMO LIBERACIONISTA Y EL PROTESTANTISMO CONSERVADOR

El cristianismo liberacionista no es solamente católico: como ya dijimos, también tiene una rama protestante significativa que se desarrolló paralelamente durante los años sesenta y los setenta, asociada con frecuencia, en varias formas, con su contraparte católica. Está enclavada en la cultura religiosa de las denominaciones protestantes llamadas "históricas", como los luteranos, los presbi-

[24] Véase *In memoriam: The Jesuit martyrs of El Salvador*, Nueva York (Maryknoll), Orbis, 1990, con prefacio de Jon Sobrino SJ.

terianos, los metodistas, los unitarianos, en contraposición con la rama de iglesias evangelistas pentecostales más recientes. Su espíritu es claramente ecuménico, no solamente desdeña la tradicional batalla entre los protestantes tradicionales y la Iglesia romana pero comparte iniciativas teológicas y pastorales con los católicos progresistas.

Según uno de los representantes más importantes de la teología de la liberación protestante, José Míguez Bonino, ministro metodista argentino y conferencista del Instituto Evangelista de Buenos Aires, los integrantes del grupo de teólogos progresistas de ambas denominaciones cristianas tienen muchas semejanzas pero también algunas diferencias. Entre las últimas menciona "la participación en una comunidad religiosa minoritaria con una tradición de evadir la actividad política abierta, a la vez que mantienen vínculos *de facto* con el sistema del capitalismo liberal y la estructura 'neocolonial', así como una tradición teológica que se remonta a la Reforma". A la vez que insiste en que la situación y el proyecto común ocupan el lugar primordial, con algunas diferencias relativas en el fondo, Míguez Bonino está convencido de que los teólogos protestantes tienen sus propias responsabilidades peculiares. Considerando que la "distinción de planos" protestante sirvió de justificación ideológica para exceptuar a la estructura liberal, capitalista y burguesa de toda crítica profética, la teología de la liberación requiere "una crítica radical y justificada de la tradición protestante clásica": "no se trata simplemente de adaptar o de reformular. Se debe reconsiderar radicalmente la perspectiva teológica entera en que crecieron".[25]

Por otra parte, hay algunos aspectos de la teología de la liberación que tienen obvios antecedentes protestantes, aun cuando también se encuentren entre los católicos: las referencias frecuentes a lugares comunes del Antiguo Testamento, la importancia central de la lectura comunitaria de la Biblia, la insistencia en la comunidad local en contraposición a la jerarquía eclesiástica. No es sorprendente que los teólogos protestantes se hayan contado entre los promotores más activos de una nueva interpretación de las fuentes

Dos figuras jugaron un papel de vanguardia en el surgimiento del cristianismo liberacionista: Richard Shaull y Rubem Alves.

Misionero presbiteriano en Brasil (1952-1964), Richard Shaull, de nacionalidad norteamericana, daba clases en el Seminario Teológico de Campinas (en el estado de São Paulo) y trabajaba con la UCEB, la Unión Cristiana de Estudiantes de Brasil (protestante), que a fines de los años cincuenta pasó por un proceso de radicalización similar al de su rival católica, la JUC. En su libro *Christianity and social revolution* (1960), Shaull convocaba a los estudiantes a comprometerse en la lucha por una sociedad más justa e igualitaria ("alternativa tanto para el capitalismo como para el comunismo"), y en 1962 ayudó a organizar en Recife una conferencia de protestantes progresistas (para el Departamento de Responsabilidad Social de la Confederación Evangélica Brasileña) sobre "Cristo y el proceso revolucionario brasileño".[26]

Como resultado de su buena disposición a trabajar en alianza fraternal con los marxistas y con los católicos progresistas (los dominicos de São Paulo), crecieron los conflictos entre Shaull y la Iglesia presbiteriana, de modo que con el tiempo se vio obligado a abandonar el país en 1964. Sin embargo, ya había sembrado nuevas ideas entre estudiantes y seminaristas protestantes que habrían de convertirse en las figuras principales del cristianismo liberacionista en Brasil y en Latinoamérica.

Entre los alumnos de Shaull en el seminario de Campinas se encontraba Rubem Alves, teólogo laico que prosiguió sus estudios en Princeton, donde en 1968 presentó una tesis doctoral con el profético título de *Towards a theology of liberation*. La expresión, utilizada aquí por vez primera, le pareció tan extraña al editor de Alves que la rechazó; el libro apareció en inglés como *A theology of human hope* y como *Cristianismo: ¿Opio o liberación?* en español.

En cierto modo, este libro puede considerarse la primera pieza de la teología de la liberación en Latinoamérica, aunque trata temas generales y casi no nombra a Latinoamérica. Inspirado sobre todo por la teología progresista protestante europea (Bultmann,

Moltmann, Bonhoeffer), Alves llama a un humanismo político, a una conciencia cristiana comprometida con la liberación histórica de los seres humanos y a una teología que hable el lenguaje de la libertad, como un lenguaje histórico y radicalmente profético. También denuncia la situación de las naciones del tercer mundo, que han sido despojadas de la libertad para planear su propio futuro.[27]

Al contrario de sus homólogos católicos (Hugo Assmann, Gustavo Gutiérrez), Rubem Alves no habla como un teólogo brasileño o latinoamericano, ni emplea conceptos marxistas tales como dependencia, capitalismo o lucha de clases. No obstante, su obra pionera fue el punto de inicio de la teología de la liberación y tuvo una influencia significativa, particularmente entre la juventud protestante.

Acaso la más importante iniciativa en la creación de un movimiento liberacionista entre los protestantes latinoamericanos fue la formación, en 1961, de ISAL, Iglesia y Sociedad en América Latina, en un mitin celebrado en Huampani, cerca de Lima, Perú. Bajo el liderazgo de figuras laicas tales como Luis E. Odell e Hiber Conteris, ISAL movilizó a los creyentes progresistas de diversas denominaciones protestantes, en diálogo permanente con los católicos de izquierda y los marxistas. A través de sus actividades y de su periódico, *Cristianismo y Sociedad*, convocaba al compromiso de los cristianos con los movimientos populares y proponía una nueva interpretación de las Escrituras. Por supuesto, para la mayoría de las iglesias protestantes de Latinoamérica semejante postura radical era inaceptable: pese a los intentos de ISAL de mantener un diálogo con ellas, gradualmente éstas rompieron lazos con aquélla.

En 1967, en una conferencia celebrada cerca de Montevideo, ISAL decidió concentrar sus esfuerzos en programas de educación popular, aplicando la nueva pedagogía de Paulo Freire. Esta práctica de concientización popular condujo casi de manera natural a la movilización popular: en Bolivia, por ejemplo, ISAL se convirtió

[27] Rubem Alves, *A theology of human hope*, Washington, DC, Corpus Books, 1969; *Cristianismo: ¿Opio o liberación?*, Salamanca, Sígueme, 1973, pp. 177-178, 240-247. Alves conoció a Gustavo Gutiérrez en Ginebra en 1969, en una conferencia ecuménica de SODEPAX; ambos estuvieron de acuerdo en la necesidad de sustituir la "teología del desarrollo" por una nueva basada en el concepto de liberación.

en una de las principales fuerzas de la lucha en contra de la dictadura militar y en pro de la organización popular. A principios de los años setenta los líderes y los activistas de ISAL fueron brutalmente reprimidos por los diversos regímenes militares de Latinoamérica: algunos fueron muertos, otros encarcelados y muchos tuvieron que exiliarse. ISAL dejó de funcionar en 1975.[28]

Sin embargo, la corriente liberacionista continuó ejerciendo una influencia significativa entre las iglesias protestantes, sobre todo a través del CLAI, el Concilio Latinoamericano de Iglesias, extensa institución coordinadora creada por la Conferencia Evangélica de Oaxtepec (México) en septiembre de 1978 por ciento diez iglesias protestantes y diez organizaciones ecuménicas representando a diecinueve países latinoamericanos. En su discurso inaugural, Carmelo Álvarez, presidente del Seminario Bíblico Latinoamericano de San José, Costa Rica, argumentó con fuerza que "una situación de dominación, explotación y dependencia ha caracterizado a todos los niveles de la vida en nuestro continente". En esta situación, nuestra "historia da testimonio de una iglesia entregada a las clases dominantes, pero también muestra el rostro de una iglesia que opta por vivir en el 'lado oscuro' de la historia".

Se presentó ante la conferencia una serie de ponencias bastante radicales, por ejemplo la del grupo de estudio de las estructuras de poder:

> La doctrina de la seguridad nacional proporciona la justificación del poder que ejercen los capitalistas del primer mundo y las clases dominantes dentro de cada país. Estas estructuras de poder son en última instancia la causa de... la desnutrición, la mortandad infantil, el desempleo, el corto promedio de vida, servicios de salud inadecuados, falta de educación y de seguridad social.

Las iglesias protestantes, según este documento, deben rechazar la admonición de Pablo en su Epístola a los Romanos de obedecer al propio gobierno. Las iglesias que colaboran con regímenes des-

[28] Véase la excelente síntesis de Julio de Santa Ana "Du libéralisme à la praxis de libération. Genèse de la contribution protestante à la théologie latinoaméricaine de la libération", *Archives de Sciences Sociales de la Religion*, núm. 71, julio-septiembre de 1990.

póticos "representan y apoyan una alianza con el Faraón en contra de Moisés y del pueblo de Dios que busca su liberación".[29]

Es claro que estas nociones teológicas radicales están lejos de ser compartidas por todos los miembros del CLAI, pero para los evangélicos conservadores eran intolerables. En 1982, con el predicador Luis Palau a la cabeza, decidieron romper relaciones con el CLAI y con todos los protestantes ecuménicos que tuvieran relación con el Concilio Mundial de Iglesias ("de izquierda"), y crear una organización rival, Conela (Confederación Evangélica Latinoamericana).

Entre las figuras más importantes de la teología de la liberación protestante se encuentran algunos conocidos especialistas en la Biblia, como Milton Schwantes, Elsa Tamez y Jorge Pixley. Con frecuencia trabajan en colaboración con católicos en instituciones ecuménicas tales como el Departamento Ecuménico de Investigación (DEI) en Costa Rica, el Centro Ecuménico para la Evangelización y la Educación Popular (Cesep) en São Paulo, o el Centro Ecuménico para la Documentación y la Información (CEDI) en Río de Janeiro.

Jorge Pixley, pastor bautista y teólogo que vive en México, es probablemente el especialista protestante en Biblia mejor dotado en Latinoamérica. Publicó, junto con el teólogo católico Clodovis Boff, *The option for the poor* (1986), uno de los volúmenes de la colección "Teología y liberación", que contiene una sección sustancial sobre el significado de esta opción en el Antiguo y el Nuevo Testamento.

En otro libro, *Exodus: An Evangelical and popular reading* (1983), Pixley explica la naturaleza específica del enfoque liberacionista protestante:

Esta lectura del libro del Éxodo pretende ser *evangélica* en el sentido corriente de que nosotros, los que pertenecemos a las iglesias evangélicas o no católicas romanas, damos a esta palabra. Estas iglesias, que proceden en diferentes formas de la Reforma protestante de la Europa del siglo XVI,

para su fe y rechazan cualquier autoridad eclesiástica o científica como mediación necesaria. Esto no significa que uno deba rechazar las estructuras eclesiásticas ni las investigaciones científicas. Simplemente, estas mediaciones en ocasiones útiles no son consideradas siempre necesarias.

Inmediatamente después insiste en la naturaleza ecuménica y popular de su obra:

> Sin embargo, en su significado más importante, este comentario pretende ser evangélico porque está convencido de que, más allá de nuestras tradiciones denominacionales diversas, Dios tiene buenas nuevas para los hombres... En este sentido, nuestra lectura evangélica trasciende los límites de las iglesias no católicas y aspira a servir a todos los pueblos latinoamericanos... El Éxodo pertenece a todo el pueblo de Dios y no a las jerarquías de las iglesias o a los especialistas de la Academia.[30]

Como demuestra la separación entre el CLAI y el Conela, los protestantes están profundamente divididos en Latinoamérica. Esta división coincide hasta cierto punto (aunque no enteramente) con la distinción entre las denominaciones protestantes más antiguas y las nuevas iglesias pentecostales en rápida expansión.

El notorio crecimiento de las iglesias evangélicas pentecostales en Latinoamérica –hecho que los observadores católicos suelen describir como "la invasión de las sectas protestantes"– es uno de los fenómenos religiosos más importantes de los años recientes en el continente. Sus implicaciones políticas son bastante obvias: en tanto que las confesiones protestantes históricas vinculadas al Concilio Mundial de Iglesias son frecuentemente sensibles a las cuestiones sociales e incluyen sectores significativos simpatizantes con la teología de la liberación (como vimos antes), muchas de las llamadas "sectas" –esto es, las iglesias evangélicas o las pentecostales– representan una cultura fundamentalista y conservadora que es "apolítica" (signifique lo que signifique esta palabra) o francamente contrarrevolucionaria.

La extensión de este fenómeno es innegable: un obispo brasile-

cia de Obispos Latinoamericanos celebrada en Bogotá en 1984 que Latinoamérica se está volviendo protestante mucho más rápido que Europa en el siglo XVI. Es extremadamente difícil hacer estimaciones, debido a la falta de cifras fidedignas, pero parece ser que los no católicos constituyen el diez por ciento de la población latinoamericana; lo que es más, los protestantes afirman que en Brasil constituyen el dieciocho por ciento de la población y alrededor del veinticinco por ciento en Chile y Guatemala. En esta última se supone que la proporción de protestantes entre la población se ha incrementado casi siete veces. La gran mayoría de estos creyentes protestantes (tal vez tres cuartas partes) son evangelistas o pentecostalistas. Es claro que estas cifras son cuestionables, tanto debido a la tendencia de los cuerpos misioneros evangélicos a inflar sus números como a la característica de "puerta revolvente" de muchas congregaciones, cuyos miembros se cambian fácilmente de una iglesia (o confesión) a otra.[31]

Las iglesias evangélicas o pentecostales –como la Asamblea de Dios, la Iglesia de Dios, la Iglesia de la Palabra, etc.– se distinguen de las protestantes tradicionales por su fundamentalismo (una supuesta lectura "literal" de la Biblia), por su casi exclusiva insistencia en la salvación personal (el individuo "vuelto a nacer"), por prácticas mágicas tales como la "curación por la fe" y por el uso intensivo de los medios de comunicación más modernos ("televangelismo").

Los evangelistas no son políticamente homogéneos; desde este punto de vista pueden representarse (siguiendo la útil imagen propuesta por David Stoll) como una serie de círculos concéntricos: en el centro, iglesias o agencias misioneras pertenecientes a la derecha religiosa, generalmente vinculadas a alguna institución norteamericana (por ejemplo, la Red de Emisoras Cristianas, de Pat Robertson) y con frecuencia activamente comprometida con la política de Estados Unidos en Latinoamérica (por ejemplo la guerra de los contras en Nicaragua). Los otros círculos concéntricos también son conservadores, pero a medida que se alejan del centro

[31] Véase David Stoll, *Is Latin America turning Protestant? The politics of Evangelical growth*, Berkeley, University of California Press, 1990, pp. xiv, 6, 8, 9, 101, 125. Esta invaluable investigación periodística de primer orden es una de las principales fuentes en las que me basé para esta sección.

son cada vez menos abiertamente políticos; en el último círculo solamente puede uno encontrar grupos que probablemente se oponen a la derecha religiosa, como los menonitas.[32]

La cultura político-religiosa predominantemente conservadora de la mayoría de las iglesias evangélicas con frecuencia las convierte en partidarias pasivas o ardientes del *statu quo*, y a veces incluso de dictaduras militares siniestras, como las de Brasil, Chile y Guatemala. En el noreste de Brasil, en 1974, los líderes de la Asamblea de Dios alentaron a sus miembros a votar por los candidatos del régimen militar; y en Chile, un año después del sangriento golpe militar del general Pinochet en contra del gobierno democráticamente electo de Salvador Allende (1973), los líderes de treinta y dos iglesias principalmente pentecostales declararon que este acto había sido "la respuesta de Dios a las plegarias de todos los creyentes que reconocían que el marxismo era la expresión de un poder satánico de la oscuridad... Nosotros los evangelistas... reconocemos como la más alta autoridad de nuestro país a la junta militar, que en respuesta a nuestras plegarias nos liberó del marxismo".[33]

Muchos latinoamericanos, especialmente izquierdistas y católicos progresistas, consideran la "invasión de las sectas protestantes" como una conspiración de Estados Unidos en contra de la teología de la liberación, y más generalmente en contra de todos los movimientos sociales en pro de la emancipación de los pobres. De hecho, hay algunas misiones evangélicas norteamericanas cuyo comportamiento corresponde en gran medida a este panorama (obviamente unilateral), en la medida en que identifican crudamente su intervención religiosa en Latinoamérica con los intereses de la política externa de Estados Unidos. Considerando que Estados Unidos es un bastión de devoción y una nación de misioneros, algunos evangelistas estaban dispuestos a colocarse al servicios de los ob-

[32] Stoll, pp. 156-157. Los "cinco círculos concéntricos" de Stoll se refieren al movimiento misionero, pero creo que también son aplicables para entender el espectro político de todo el movimiento evangélico.

[33] Véase Stephen Glazier (comp.), *Perspectives on Pentecostalism: Case studies from the Caribbean and Latin America*, Washington, DC, University Press of America; Christian Lalive d'Épinay, "Political regimes and millenarianism in a dependent society: Reflections on Pentecostalism in Chile", *Concilium*, núm. 161, Nueva York, 1983, pp. 42-54; y Stoll, pp. 111-112.

jetivos geopolíticos de la administración de Reagan en Centroamérica. El ejemplo más obvio es la notoria participación de los evangelistas en los esfuerzos del coronel Oliver North para organizar el apoyo político y militar a los contras en la guerra civil nicaragüense.

Tras la decisión del Congreso norteamericano de suspender la ayuda a los contras –debido a su pobre historial en términos de derechos humanos (destrucción de clínicas y escuelas, asesinato de civiles, violación de mujeres, etc.)–, el coronel North empezó a reclutar a evangelistas "anticomunistas" (con el beneplácito de la Casa Blanca) para una "red de apoyo privado" a las fuerzas contrarrevolucionarias nicaragüenses. Entre los entusiastas participantes de esta campaña, que colaboraron con fondos así como apoyo político y religioso a los contras, se encuentran: la Christian Broadcasting Network [Red de Emisoras Cristianas] de Pat Robertson, que organizó una "Operación Bendición", invirtiendo alrededor de dos millones de dólares al año (el conocido televangelista fue personalmente a Honduras a pasar revista a las tropas de los contras); Friends of the Americas [Amigos de las Américas], que recibió un premio de humanitarismo del presidente Reagan en 1985; Gospel Crusade [Cruzada del Evangelio], el Christian Emergency Relief Team [Grupo de Apoyo en Emergencias Cristiano], Trans World Missions [Misiones Transmundiales] y otros grupos de la derecha religiosa, la mayoría invitados, coordinados y comandados por el coronel North.[34]

No se puede excluir la posibilidad de que hombres como Oliver

[34] Tom Barry, Deb Preusch y Beth Sims, *The New Right humanitarians,* Albuquerque, The Resource Center, pp. 14-30. Según Deborah Huntington y Enrique Domínguez, estos grupos evangélicos trataron de disuadir a los centroamericanos de sumarse a los movimientos en pro del cambio social esgrimiendo la esperanza de una alternativa espiritual para la acción política. También aseguraron a los partidarios de los norteamericanos que la versión de los acontecimientos dada por la administración de Reagan era correcta, y acusaron a los críticos de simpatizantes

North estén orquestando el evangelismo en otros sitios: aparentemente, algunos grupos de Centroamérica tienen relaciones de trabajo con las embajadas norteamericanas, a través de mecanismos tales como la donación de fondos por parte de USAID a asociaciones voluntarias privadas.[35] Pero este patrón es más prominente en Centroamérica que en los países del Cono Sur, como Brasil o Ecuador.

En todo caso, esta "teoría de conspiración" es muy insuficiente; ante todo, no explica por qué el protestantismo evangélico ha logrado atraer a tantos miembros de las capas populares en varios países de Latinoamérica. Podría aducirse por supuesto que los dólares estadunidenses que han invertido en grandes cantidades las agencias misioneras evangélicas fueron el medio que garantizó semejantes resultados extraordinarios. Este argumento no carece de peso: muchas instituciones evangélicas norteamericanas adineradas practican el "cristianismo del plato de arroz" y tratan de ganarse la lealtad de los pobres aportando grandes cantidades de dinero para caridad, proyectos de desarrollo, construcción de iglesias, ayuda para desastres, etc. Debido a su poder financiero superior, agencias evangélicas como World Vision [Visión Mundial] logran desbaratar la paciente labor de organizar a las bases alrededor de CEB católicas. Al buscar una explicación del impacto sustancial de World Vision entre las comunidades indígenas quechuas en Ecuador, Ana María Gaucho, líder del Movimiento Indígena de Chimborazo (fundado con el apoyo de monseñor Proaño, el "obispo de los indios", conocido por su compromiso progresivo), argumenta: "Organizar a la gente no es fácil, cuando World Vision ofrece dinero y nosotros ofrecemos elevar la conciencia."[36]

Sin embargo, estos tipos de explicación son demasiado parciales

[35] Stoll, pp. 326-327. Los comentarios de Stoll son iluminadores: "Para quienes desconfían y tienen temor del crecimiento de las doctrinas evangélicas, Oliver North y sus amigos han confirmado la noción de que éste es la consecuencia de planes estratégicos de los norteamericanos. El evangelismo es una estafa espiritual:

y unilaterales como para aportar un verdadero retrato del crecimiento de los evangelistas en Latinoamérica, fenómeno demasiado vasto y complejo para ser comprendido exclusivamente en términos de una "invasión" misionera con fondos de norteamericanos (que por supuesto que sí existe). De hecho, desde los ochenta las iglesias evangélicas latinoamericanas se han ido independizando cada vez más del protestantismo norteamericano, aun en Centroamérica; como reclutan a sus miembros entre las clases medias y las élites, los evangelistas han podido construir su propia base financiera local. Y en muchos países, sobre todo en el Cono Sur, aparecieron nuevas iglesias evangélicas, con sus propios "profetas" y gurus y sin lazos con las principales denominaciones norteamericanas.

No hay una experiencia única ni sencilla de este fenómeno: deben tomarse en consideración varios aspectos sociales, políticos, culturales y (por supuesto) religiosos (junto con los ya mencionados) para dar cuenta de la increíble expansión de las iglesias evangélicas y pentecostales en muchos países claves al sur del río Bravo.

Un factor importante que seguramente tiene su parte en el sorprendente ritmo de conversiones en países como Guatemala y El Salvador es el hecho de que las iglesias evangélicas se han convertido en un refugio de la violencia gubernamental. El compromiso nada ambiguo de muchas comunidades católicas de bases, de hermanas, órdenes religiosas y hasta obispos con las luchas de los pobres en estos dos países ha provocado represiones brutales en masa por parte del ejército y de las fuerzas paramilitares (escuadrones de la muerte) en contra de la Iglesia católica y de sus miembros: en algunas regiones de Centroamérica ser católico es tan peligroso como ser considerado simpatizante de la guerrilla revolucionaria. Debido a este contexto muchos individuos y aun comunidades enteras se han unido a las iglesias evangélicas, que se sabe que son "apolíticas" o que apoyan a los militares y sus políticas de contrainsurgencia (que, naturalmente, las autoridades no consideran "política"). En este caso el protestantismo evangélico se ha convertido en una estrategia de sobrevivencia para personas amenazadas que buscan protegerse de la violencia del Estado.

Aunque en algunos casos este lance fue básicamente "utilitario", en otros correspondía a un sentimiento de derrota, sobre todo en Guatemala, donde el movimiento revolucionario sufrió muchos reveses durante los años ochenta, y a cambios en la conciencia

popular. De modo más general, puede decirse que los evangelistas conservadores atraen a una cierta cultura popular tradicional de resignación, fatalismo y aceptación del orden de cosas dado –tradición en contra de la cual la teología de la liberación ha tratado de luchar en sus actividades de "elevación de conciencia" entre las bases. Tras una severa derrota, y confrontados al terror militar, el antiguo sentimiento de que "las cosas nunca cambiarán" puede invadir de nuevo a sectores significativos de la población, algunos de los cuales se apartan de la Iglesia católica y se dejan seducir por la propuesta evangélica de la superación personal "al entregarse a Cristo" –y a la seguridad de las iglesias consideradas respetables y santas por las autoridades gubernamentales.[37]

El atractivo de la superación personal es por sí solo un poderoso motivo para convertirse al evangelismo. No cabe duda que un cierto tipo de ética puritana puede tener consecuencias concretas en la vida cotidiana de las familias pobres: dejando de beber, de drogarse, de apostar y de acostarse con prostitutas, individuos del sexo masculino "vueltos a nacer" pueden mejorar significativamente sus condiciones económicas, su salud y sus relaciones con la esposa y los hijos. No es extraño que muchas mujeres pobres sean activas promotoras de las conversiones evangélicas, que mantienen su promesa de un cambio en el comportamiento errático de sus compañeros.

Al mismo tiempo, al aconsejar a los latinoamericanos a concentrarse en la superación personal con una nueva conducta moral, en vez de trabajar para el cambio estructural, las iglesias evangélicas disuaden de la acción colectiva y promueven estrategias individuales para la movilidad ascendente. Esta especie de "ética protestante" tiene sin duda una fuerte afinidad con el "espíritu capitalista" de la competencia individual y la acumulación privada. Según el predicador argentino Luis Palau, una de las figuras más importantes del evangelismo latinoamericano,

[37] Un evangelista que vivía en El Salvador escribió el siguiente comentario a David Stoll: "la mayor parte de los evangelistas salvadoreños son campesinos pobres que habitan en las ciudades, y la mayoría diría que son apolíticos... La principal razón política por la que los pobres se vuelven evangelistas no es por anticomunismo, sino por seguridad". El evangelismo también seduce a las clases altas de estos países, a la élite económica y a las familias de militares, que se sienten atraídas por una espiritualidad que no critica la estructura social de la que obtienen beneficios y las absuelve de responsabilidad. Véase Stoll, pp. 167-170.

si elimináramos la infidelidad y la inmoralidad en Latinoamérica, cortaríamos la pobreza a la mitad en una generación... La vasta clase media que esta emergiendo en el protestantismo latinoamericano está formada por pobres convertidos, y se elevó, con laboriosidad, honestidad y justicia, al estilo de vida instruido, razonable comúnmente llamado clase media. Creo que ésta es la respuesta bíblica.[38]

¿Qué tanto se puede aplicar la tesis weberiana al protestantismo latinoamericano? De hecho, el evangelismo puede favorecer la adopción de un *ethos* capitalista de autopromoción individual –y por tanto alentar el apoyo a las fuerzas políticas comprometidas con ese *ethos*. El sociólogo chileno Claudio Véliz sugiere en su reciente obra *The New World of the Gothic fox*, que las conversiones tienen algunas semejanzas con el "culto de carga" ?: al adherirse al protestantismo evangélico, la gente se asocia a una religión que parece estar estrechamente ligada a la cultura del capitalismo industrial, una cultura capaz de traer una vida buena de prosperidad, "así como generar bienes de consumo y artefactos culturales atractivos".[39] Sin embargo, esperar que esta forma de religión por sí sola impulsará el desarrollo del capitalismo en Latinoamérica es hacer castillos en el aire con base en una lectura incorrecta de Weber mismo, quien nunca afirmó que el calvinismo "ocasionó" el surgimiento del capitalismo sino que se limitó a señalar la "afinidad electiva" entre los dos.[40] La gran mayoría de los pobres que se convierten a las denominaciones pentecostales tienen pocas posibilidades de una movilidad ascendente, y todavía menos de convertirse en capitalistas en las economías latinoamericanas deprimidas y plagadas por la deuda, donde la riqueza está firmemente monopolizada por una élite reducida. De cualquier manera, hasta ahora nadie ha podido encontrar ninguna manifestación particular de avance del capitalismo en zonas de mayor influencia evangélica.[41]

[38] Stoll, pp. 2-3.

[39] Citado en Richard Gott, "The Latin conversion", *The Guardian Weekly*, 10 de junio de 1995, p. 27.

[40] Véase Michael Löwy, "Weber against Marx?", en *On changing the world: Essays in political philosophy from Karl Marx to Walter Benjamin*, Atlantic Highlands, NJ, Humanities Press, 1993.

Varios observadores han anotado que las poblaciones desarraigadas expulsadas de su entorno tradicional, ya sea por factores económicos (agroindustrialización) o por la contrainsurgencia, son particularmente receptivas al proselitismo evangélico. La red de salvación de las pequeñas comunidades eclesiales, basada en fuertes vínculos emocionales, es ciertamente una de las razones de la atracción del pentecostalismo, y mucho más aún si no hay comunidades de bases católicas en la región.

Casi todas las razones del espectacular aumento del evangelismo en Latinoamérica mencionadas hasta aquí son más o menos "racionales", si no es que utilitarias. Sin embargo, existe en muchas de las conversiones un germen irreductible no racional que tiene que ver con rituales mágicos tales como la curación por la fe, los milagros y los exorcismos, abundantemente practicados por las sectas pentecostales. En este sentido, el protestantismo evangélico, al revés del histórico, no representa una fuerza modernizante sino más bien un redespliegue de la religión latinoamericana popular. Según el sociólogo Luis Samandu,

> las creencias pentecostales hacen posible la libre expresión del mundo religioso popular habitado por demonios, espíritus, revelaciones y curas divinas... de tal manera que los creyentes reconocen en el pentecostalismo "su" religión con profundas raíces en la cultura popular, desde hace mucho desacreditadas por supersticiones por las clases cultivadas e instruidas.[42]

Naturalmente, la imposibilidad para los pobres de acceder a las modernas instalaciones médicas es lo que motiva el intento desesperado de encontrar solaz en las curaciones milagrosas. En términos más generales, las catástrofes de la modernidad en los centros urbanos latinoamericanos son un clima favorable para el florecimiento de las creencias mágicas: "A esto se debe que el trastorno social causado por el desarrollo capitalista seguramente multiplicará los malos espíritus, y también que la marcha del 'progreso'

durante los últimos siglos no ha hecho más que incrementar la demanda de exorcismos."[43]

Como hemos visto, la mayoría de las denominaciones evangélicas son "apolíticas" –término que en realidad describe una postura de apoyo al *statu quo*– o bien extremadamente conservadoras. El país donde han tenido el crecimiento más espectacular es también aquel donde los neopentecostalistas participaron directamente en el ejercicio del poder por un tiempo: Guatemala. El estudio de este caso es una ilustración interesante, aunque extrema, de la "política evangélica".

El crecimiento del pentecostalismo en Guatemala durante los años setenta corre parejo con la represión cada vez más antiizquierdista y anticatólica de los militares, que consideraban que todas las monjas, curas, órdenes religiosas, miembros de las comunidades de bases y organizadores laicos eran "subversivos" y simpatizantes de la guerrilla. Los asesinatos de católicos por las fuerzas paramilitares y militares fueron tan numerosos que para 1980 el obispo de El Quiché (una de las principales zonas de conflicto) tomó la decisión sin precedentes de retirarse de la diócesis junto con todos los curas y las hermanas. Amnistía Internacional emitió en enero de 1981 un documento intitulado "Un programa gubernamental de asesinatos políticos".[44]

Luego del sismo de 1976, las iglesias evangélicas comenzaron a jugar un papel prominente en el país:

> El enfoque de asistencia que se desarrolló durante una catástrofe natural permitió a algunos grupos protestantes controlar enormes cantidades de dinero y de recursos materiales... y movilizar a la religión popular protestante en pro de los intereses de gobierno de los militares y de los grupos que se beneficiaban del control y de la estabilidad.[45]

[43] Stoll, p. 112.

[44] Una detallada presentación de estos acontecimientos puede encontrarse en Philip Berryman, *The religious roots of rebellion: Christians in Central American revolutions*, Nueva York (Maryknoll), Orbis, 1984, cap. 6, "The color of blood is never forgotten", así como en el conmovedor testimonio de Rigoberta Menchú, *I, Rigoberta Menchú: An Indian woman in Guatemala*, Londres, Verso, 1984.

[45] Edward L. Cleary, "Evangelicals and competition in Guatemala", en Edward Cleary y Hannah Stewart-Gambino (comps.), *Conflict and competition: The Latin American Church in a changing environment*, Boulder, CO, Lynne Rienner Publishers, 1992, p. 188.

Lazos íntimos empezaron a desarrollarse entre el ejército y los pentecostales, que compartían el anticomunismo y el anticatolicismo: por ejemplo, sólo a ellos (y a sus ONG) se les permitía la entrada a las "aldeas estratégicas" donde los militares reagruparon a las comunidades indígenas, fuera de las zonas de conflicto. Expulsadas de sus tierras por la fuerza, arrancadas de sus antecedentes históricos y culturales, aterrorizadas por los militares, estas poblaciones se hicieron vulnerables a las agresivas campañas de proselitismo evangelista.[46] Clifford Kraus, corresponsal del *Wall Street Journal*, resumió la situación con mucha exactitud: "El cristianismo evangélico se convirtió en un elemento principal de la contrainsurgencia: el ejército ayudaba a construir iglesias para los sobrevivientes."[47]

Se alcanzó un nuevo grado de fraternidad entre el ejército guatemalteco y los evangelistas cuando el general Ríos Montt, un miembro "vuelto a nacer" de la Iglesia de la Palabra, llegó al poder por un golpe militar en marzo de 1982. La Iglesia de la Palabra era la rama guatemalteca de un ministeriado californiano, Gospel Outreach [Expansión del Evangelio], que había llegado al país en vísperas del sismo de 1976. Sus primeros reclutas procedían de las clases altas, entre las que había muchas personas insatisfechas con las opciones sociales y políticas de la Iglesia católica y que andaban en busca de una nueva denominación.

Ríos Montt explicó al pueblo que había llegado al poder "no por las balas, las botas ni las elecciones", sino gracias al Señor mismo; en sus frecuentes exhortos y sermones celebraba que Guatemala se había convertido en la Nueva Jerusalén de las Américas: "Gracias, hermanos, por decir al mundo: Guatemala es para Cristo; gracias, hermanos, por decir al mundo que hay un Señor entre los Señores que es el que manda." Haciendo fiel eco, los pastores de la Iglesia de la Palabra explicaron a sus congregaciones: "Hoy exis-

[46] Véase el excelente ensayo de Jesús García Ruiz, "L'État, le religieux et le contrôle de la population indigène au Guatemala", *Revue Française de Science Politique*, vol. 38, núm. 5, octubre de 1988; y "Un essai de contrôle des consciences dans un contexte de guerre civile: militaires et population indienne au Guatemala", en François Chazel (comp.), *Action collective et mouvements sociaux*, París, Presses Universitaires de France, 1993.

[47] Clifford Kraus, *Inside Central America: Its people, politics and history*, Nueva York, Summit Books, 1991, p. 41.

ten en el mundo sólo dos gobiernos cristianos: el de Estados Unidos y el de Guatemala. No es el papel de los creyentes intervenir en asuntos de justicia ni cambiar el orden establecido. Esto es tarea del gobierno; y gracias a Dios el gobierno está en manos de Dios."[48]

De hecho, las atrocidades militares fueron peores con Ríos Montt en el poder (marzo de 1982–agosto de 1983) que durante los años anteriores: pueblos enteros fueron arrasados, y miles de hombres, mujeres y niños fueron asesinados en terribles matanzas. Según un informe de la Comisión de Derechos Humanos de Guatemala (CDHG), 14 934 personas fueron muertas en ejecuciones extrajudiciales colectivas entre 1981 y 1985, 78 por ciento de los cuales murieron en 1982. Se hicieron cargo de los sobrevivientes fundaciones evangélicas de ayuda directamente vinculadas con los militares y con Ríos Montt, y coordinadas por figuras como la de Harris Whitbeck, misionero norteamericano consejero de la Iglesia de la Palabra y a la vez ingeniero especialista en construcciones militares y técnicas contrainsurgentes, que era representante personal de Ríos Montt. Pat Robertson, Bill Bright del campus Crusade for Christ [Cruzada por Cristo] y Jerry Falwell de Moral Majority [Mayoría Moral], promovieron contribuciones en Estados Unidos que organizó Gospel Outreach, con el sugerente nombre de "International Love Lift" [Ayuda Amorosa Internacional].[49]

Los miembros más antiguos, los ancianos, de la Iglesia de la Palabra fungieron como consejeros de Ríos Montt y ayudaron a dar legitimación moral y religiosa a sus políticas. Cuando se los confrontaba con evidencias de las matanzas de comunidades indígenas enteras, las rechazaban alegando que se trataba de "campañas de desprestigio" o las justificaban alegando la necesidad de erradicar la "subversión". Por ejemplo, según el anciano Francisco Bianchi, secretario de prensa de Ríos Montt,

la guerrilla se ganó a muchos colaboradores entre los indios. Por lo tanto

[48] Iglesia de la Predicación de la Palabra, ciudad de Guatemala, abril de 1983. Citado en Jesús García Ruiz, "Le religieux comme lieu de pénétration politique et idéologique au Guatemala", *Revue Française d'Études Américaines*, núm. 24-25, mayo

los indios eran subversivos. ¿Y cómo se combate la subversión? Es claro que había que matar a los indios porque estaban colaborando con la subversión. Y luego se diría que usted estaba matando a gente inocente. Pero no eran inocentes. Se habían vendido a la subversión.[50]

El clamor internacional en contra de las violaciones en masa de los derechos humanos y las tendencias teocráticas del dictador "vuelto a nacer" convirtieron a Ríos Montt en una carga para la élite guatemalteca: en agosto de 1983 fue finalmente despojado de su cargo por los militares mismos. Es cierto que se trata de un caso especial, pero revela el tipo de política que algunos evangelistas están dispuestos a poner en marcha, si se da la oportunidad.

Por otro lado, cabe destacar que también hubo una minoría progresista entre los evangelistas que es necesario tomar en consideración. Por ejemplo, ha habido intentos de desarrollar una orientación teológica y pastoral moderadamente progresista –una especie de "tercer camino", distinto tanto del fundamentalismo conservador como de la teología de la liberación– en algunas instituciones evangélicas, como la Fraternidad Teológica Latinoamericana (Orlando Costas de Puerto Rico u René Padilla de Ecuador). En contra del fundamentalismo llamaron a una "contextualización", esto es, un enfoque de la Biblia que trasciende el literalismo de los evangelistas estadunidenses e intenta interpretar las Escrituras dentro del contexto latinoamericano. Otro intento, acaso más radical, tuvo lugar en el Seminario Bíblico Latinoamericano, en San José, Costa Rica, que se convirtió, según los conservadores, en un semillero de la teología de la liberación hacia finales de los años setenta. Cuando el seminario se rehusó a realizar una purga, la misión evangélica latinoamericana le retiró su apoyo y veinticinco pastores vinculados a la institución proscrita fueron obligados a salir de la Asociación de Iglesias Bíblicas de Costa Rica.[51]

Hay también ejemplos interesantes de compromiso evangélico activo con movimientos sociales progresistas. Uno de los mejor conocidos es el Comité para Ayuda y Desarrollo evangélico nicaragüense (CEPAD), que ayudó al FSLN durante la insurrección de 1978-1979. En octubre de 1979, tras el triunfo de los sandinistas,

CEPAD patrocinó un mitin de quinientos pastores que pedían apoyo para el proceso revolucionario.

Pero un caso más importante es el de Brasil, que hoy por hoy alberga la segunda comunidad de evangelistas más grande del mundo (después de Estados Unidos). Ya a principios de los sesenta algunos pentecostalistas brasileños participaron activamente -aunque sin el apoyo de sus iglesias- en el desarrollo de las Ligas Campesinas, dirigidas por el abogado socialista Francisco Julião, y de las Uniones de Campesinos, dirigidas por el antiguo pastor pentecostal Manuel da Conceição. En un comentario retrospectivo, Francisco Julião observó que los evangelistas, que citaban siempre al profeta Isaías, se encontraban entre los activistas más radicales de las ligas.[52] Y más recientemente varios pentecostalistas se sumaron al Partido de los Trabajadores (PT), entre ellos figuras tan conocidas como Benedita da Silva, una mujer negra de una ciudad perdida que en 1993 se convirtió en la candidata del partido a la gubernatura de Río de Janeiro y estuvo cerca de ganar.

Aunque la mayoría de los evangelistas brasileños votaron por el candidato conservador-populista Collor de Melo en la campaña presidencial de 1989, nació un movimiento evangélico en apoyo a Lula, el candidato del PT, a cuya cabeza se encontraba Robinson Cavalcanti. Un año después, éste ayudó a fundar el Movimiento Progresista Evangélico, descrito por uno de sus líderes, Paul Freston, en los siguientes términos: "Lo llamamos 'movimiento' porque es una asociación informal y suprapartidista. 'Evangélico' porque es conservador y ortodoxo en su teología, al reafirmar la autoridad bíblica y la importancia de la evangelización, la conversión y la oración. Y 'progresista' porque está comprometido con el cambio social."[53]

Los evangelistas progresistas brasileños se niegan a ser identificados con la teología de la liberación o con el catolicismo izquierdista: el ecumenismo no les interesa y desarrollan su propia teoría

[52] Sobre los pentocostales en las Ligas de Campesinos brasileñas véase Francisco Cartaxo Rolim, *Pentecostais no Brasil. Uma interpretação sócio-religiosa*, Petrópolis, Vozes, 1985; Regina Reyes Novaes, *Os escolhidos de Deus. Pentecostais, trabalhadores e cidadania*, Río de Janeiro, Marco Zero/ISER, 1985.

[53] Paul Freston, "A transformação política da comunidade evangélica ou (quase) tudo o que evangélicos e partidos progressistas precisam saber sobre o movimento evangélico progressista", *Vespera*, 21 de noviembre de 1993.

evangélica, la "el cristianismo integral", basado en una visión del mundo y de los seres humanos estrictamente bíblica. Su influencia no puede evaluarse fácilmente, pero parecen tener una audiencia que va en aumento, no del todo indisoluble de la crisis provocada por varios escándalos de corrupción alrededor de algunos líderes parlamentarios conservadores evangelistas. En 1994 una vez más convocaron a los evangelistas a votar por Lula, a la vez que pedían al candidato de los trabajadores que tomara en cuenta la posición de los pentecostalistas (que son más bien conservadores) en contra de la homosexualidad y el aborto y en pro de la educación religiosa en las escuelas públicas.[54]

¿Cuál es el probable futuro político del evangelismo latinoamericano? ¿Es posible, como ha sugerido Cartaxo Rolim en lo que respecta al pentecostalismo brasileño, que a través de ciertas formas de práctica social surja un entendimiento de las contradicciones sociales entre los creyentes? ¿O que el componente social de los evangelistas –principalmente las capas pobres de la población– los obligue tarde o temprano a confrontar el cambio social? Aunque para él el futuro del protestantismo evangélico en Latinoamérica es una pregunta todavía sin respuesta, David Stoll concluye su estudio con una evaluación sobria: lo más probable es que "no lleguen a constituir una fuerza social de envergadura para el cambio social".[55]

[54] Paul Freston, "Os trabalhadores e os evangélicos", *Teoria e Debate*, núm 25, agosto de 1994, pp. 23-26. Véase también *Boletim do MEP*, núm, 1, diciembre de 1993. La teología evangélica se presenta progresivamente en los libros de Robinson Cavalcanti, *A utopia possivel: em busca de um cristianismo integral*, São Paulo, Editora Ultimato, 1993; Paul Freston, *Fé bíblica e crise brasileira*, São Paulo, ABU, 1993.

[55] Cartaxo Rolim, p. 259; Stoll, p. 331. En un estudio antropológico reciente sobre Brasil, John Burdick ofrece un interesante análisis de la atracción que ejercen los pentecostales entre las capas pobres de la población. Pero su hipótesis excesivamente optimista de que "el potencial a largo plazo [del pentecostalismo] para convertirse en una religión o en una revolución es mayor que el del catolicismo liberacionista" (*Looking for God in Brazil. The progressive Catholic Church in urban Brazil's religious arena*, Berkeley, University of California Press, 1993, p. 226) no es compartida por los analistas más recientes de este movimiento religioso, quienes más bien destacan su carácter conservador, autoritario y manipulador. Véase por ejemplo André Corten, *Le pentecôtisme au Brésil. Émotion du pauvre et romantisme théologique*, París, Karthala, 1995, y Jean-Pierre Bastian, *Le protestantisme en Amérique Latine. Une approche socio-historique*, Ginebra, Labor et Fides, 1994.

CONCLUSIÓN

¿ESTÁ ACABADA LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN?

Confrontada con la contraofensiva conservadora del Vaticano, el crecimiento extraordinario de las iglesias evangélicas y el "fin del socialismo" en Europa oriental, ¿está acabada la teología de la liberación? ¿Se ha convertido en un episodio del pasado? ¿Ha perdido toda trascendencia social o cultural? Según muchos observadores, académicos, sociólogos y periodistas la respuesta es sí. ¿Hasta dónde se justifican estas noticias de su muerte?

No cabe duda que el cristianismo liberacionista se vio afectado por los éxitos espectaculares de la rama conservadora de los evangelistas entre los pobres latinoamericanos. En algunos sitios, como Guatemala, lograron convertir a muchos ex miembros de las comunidades de bases, mientras que en otros el principal impacto de las nuevas iglesias parece haber tenido lugar entre las capas sociales no organizadas, y en áreas donde no había comunidades de bases. Aunque hay excepciones, parece ser que los evangelistas han podido extenderse sobre todo entre las parroquias católicas tradicionales, cuya falta de flexibilidad y de vida comunitaria las hizo vulnerables a los nuevos competidores en el "mercado religioso". En todo caso, este crecimiento presenta un serio desafío al intento de los liberacionistas –católicos o protestantes– de promover una cultura de emancipación popular, en la medida en que una parte importante de sus miembros parece estar eligiendo una forma de religión tradicionalista no comprometida.

También es verdad que el nuevo contexto político internacional y latinoamericano no ha sido favorable a los cristianos radicales. La caída del llamado "socialismo realmente existente" en la URSS y Europa oriental generó una crisis muy seria en la izquierda lati-

y menos vulnerables que muchos otros progresistas. No obstante, la derrota electoral del FSLN en las elecciones nicaragüenses de 1990 fue un golpe terrible, porque la Revolución sandinista se había convertido en un poderoso fenómeno de inspiración para toda una generación de activistas cristianos.

Considerando estas dificultades y, sobre todo, la hostilidad sistemática del Vaticano (sobre la que nos extenderemos más adelante), ¿podríamos concluir, como se ha hecho con frecuencia, especialmente desde 1989-1990, que la teología de la liberación está condenada a desaparecer, o que ya ha perdido su apoyo popular?

Mientras que el menoscabo del movimiento es una posibilidad clara, el pronóstico de su deceso es, para decir lo menos, demasiado apresurado. Recientemente el especialista en religión y política en Latinoamérica, Daniel Levine, ha argumentado:

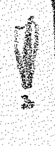
> Abundan las noticias sobre la muerte de la teología de la liberación... Esos obituarios son prematuros. Interpretan incorrectamente la situación actual y reflejan una incomprensión básica acerca de lo que fue y es la teología de la liberación. Ésta es descrita en términos estáticos, y su "éxito o fracaso" está íntimamente ligado con la suerte de los movimientos o los regímenes en el corto plazo. Pero la teología de la liberación es todo menos estática: tanto las ideas como su expresión en grupos y movimientos se han desarrollado sustancialmente con el paso de los años. En todo caso, es un error confundir la teología de la liberación con la liberación misma. Esto distorsiona el significado verdadero del cambio religioso y político en Latinoamérica, y dificulta captar el legado que probablemente deje.[1]

La primera evidencia observable es que, como movimiento cultural y como cuerpo de pensadores comprometidos, la teología de la liberación está viva y sana. Ninguno de los teólogos latinoamericanos importantes se ha retractado de su posición anterior ni aceptado las críticas que Roma les ha hecho. Leonardo Boff ha abandonado su orden religiosa y es nuevamente laico, pero ha hecho esto para poder tener mayor libertad de expresión y conti-

ferencias significativas entre los diversos teólogos –en particular, como vimos antes, entre aquellos que consideran importante luchar por la democracia dentro de la Iglesia (los hermanos Boff) y los que hacen a un lado los problemas internos de la Iglesia para concentrarse en la acción social (Gustavo Gutiérrez)–; pero todos siguen compartiendo un compromiso social básico con la lucha de los pobres por su autoemancipación.

Es verdad que ha tenido lugar una evolución, y que han aparecido nuevas cuestiones y nuevos problemas, nuevas maneras de enfocar la realidad social y religiosa del continente en sus escritos. Por ejemplo, muchos dedican mayor atención a la espiritualidad y a la religión popular. El concepto de los pobres ha sido ampliado, y ahora incluye no sólo a las víctimas del sistema económico sino también a los oprimidos por su origen étnico, indígenas y negros. El brete en que se encuentran las mujeres, doblemente oprimidas en las sociedades latinoamericanas, se ha ido tomando en cuenta cada vez más.

Aunque algunos tienden a quitar importancia al marxismo, o a reducirlo a una forma más de ciencia social, otros –como Hugo Assmann, Enrique Dussel, Franz Hinkelhammert, Pablo Richard, Jung Mo Sung– han desarrollado, como vimos arriba, una nueva relación con el marxismo al incluir el uso de la teoría del fetichismo de las mercancías en su crítica del capitalismo como falsa religión. Esta lucha en contra de la idolatría del mercado, concebida por la teoría de la liberación como una "guerra de dioses" entre el Dios de Vida cristiano y los Nuevos Ídolos de la Muerte, es la expresión más radical y sistemática que haya habido hasta ahora del *ethos* anticapitalista.[2]



Con todo, la cuestión clave no es la continuidad de la teología de la liberación como un movimiento intelectual, sino sus seguidores populares. ¿Hasta dónde sigue teniendo una amplia influencia, hasta dónde sigue existiendo el cristianismo liberacionista como movimiento social capaz de movilizar a amplios sectores de la población?

[2] En una reciente contribución a este debate, Enrique Dussel ha publicado un libro trascendente sobre la importancia teológica del concepto de fetichismo de Marx: *Las metáforas teológicas de Marx*, Estella (Navarra), Editorial Verbo Divino, 1993.

No es fácil dar una respuesta general. Pero hay acontecimientos significativos en Latinoamérica que parecen indicar que el fuego está lejos de haberse extinguido.

Por ejemplo, en 1990, un partidario de la teología de la liberación, el padre Jean-Bertrand Aristide, fue electo presidente de Haití, éxito sin precedentes para un líder religioso socialmente comprometido. En realidad, no sólo en Haití sino en otros países latinoamericanos, importantes levantamientos sociales y políticos ocurridos durante los años noventa –como la rebelión indígena en Chiapas– han sido vinculados al cristianismo liberacionista de una forma u otra. Lo menos que puede decirse es que estos inesperados acontecimientos no encajan por completo con las predicciones de que moriría rápidamente. Examinemos brevemente estas experiencias.

Como la mayoría de los países latinoamericanos, Haití es predominantemente católico, aun cuando muchos creyentes también practican rituales de vudú (la religión afrohaitiana) y pese el reciente crecimiento de las iglesias evangélicas. En tanto que la mayor parte de los obispos haitianos apoyaban la dictadura de la dinastía de Duvalier (y a los militares que lo sucedieron en el poder), un cura salesiano empezó a organizar la resistencia popular durante los ochenta. Nacido en 1953 y educado en el seminario salesiano (donde descubrió los escritos de Leonardo Boff), Jean-Bertrand Aristide fue enviado por sus superiores a estudiar en Jerusalén y en Montreal. Luego de su retorno a Haití en 1985, pronto se convirtió en uno de los líderes principales del *ti kominote l'egliz*: comunidades de bases cristianas, en criollo. Apoyándose en la Biblia, predicaba en su iglesia de san Juan Bosco en Puerto Príncipe (capital de Haití) en contra del régimen de Duvalier y sus *tontons macoutes* (grupos de paramilitares) y denunciaba también los privilegios de la oligarquía adinerada, la corrupción del Estado y la injusticia social del sistema económico. Acusado de "comunista", negó que se inspirara en el marxismo, pero insistía en que utilizaba los escritos de Marx como cualquier otro instrumento, uno que hubiera sido tonto ignorar.

En 1986 Jean-Claude Duvalier fue derrocado, pero de inmediato un líder militar, el general Namphy, ocupó su lugar. Aristide y sus jóvenes seguidores se encontraban entre los principales oponentes de la nueva dictadura, que se enfrentó a una creciente resistencia popular. Comentando sobre sus acciones años más tarde, Jean-Ber-

trand Aristide dijo: "Actué como un teólogo con el objeto de guiar una lucha política: la irrupción de los pobres en la escena social."[3]

El cura rebelde escapó con vida a varios atentados, y su iglesia fue incendiada en septiembre de 1988, pero no por ello dejó de predicar en contra de los militares y de los *tontons*. Roma intentó enviarlo a Canadá, pero se dio por vencida debido a la oposición militante de *ti l'egliz*. Finalmente, considerando que el padre Aristide era culpable de "incitación al odio y a la violencia, así como de promover la lucha de clases", la orden salesiana decidió expulsarlo en diciembre de 1988. En respuesta a las acusaciones, Aristide escribió:

> Yo no inventé la lucha de clases. Tampoco Karl Marx. Hubiera preferido no conocerla nunca. Esto es posible si uno nunca sale del Vaticano o de las montañas de Pétionville [suburbio elegante de Haití]. En las calles de Puerto Príncipe, ¿quién no se ha topado con la lucha de clases? No es un tema de controversia, sino un hecho basado en la evidencia empírica.[4]

En 1990 el régimen autoritario, amenazado por el descontento popular y presionado internacionalmente, se vio obligado a convocar a elecciones. Una extensa coalición popular, Lavalas (Avalancha), formada por asociaciones de campesinos, comunidades cristianas de bases, movimientos juveniles y comités vecinales presentaron a Aristide como candidato de la oposición radical a la élite dirigente.

Aristide era enormemente popular, ya que combinaba las características del liderazgo carismático político tanto como religioso; no obstante, durante su campaña insistía en que no era un Mesías y no podía obrar milagros: "La gente no debería confiar en milagros... El único milagro es que la gente cobre conciencia de su fuerza y tome su destino en sus propias manos. Deben tomar de los privilegiados lo que quieren guardar para sí."[5] El 16 de diciembre de 1990, en la primera elección democrática de la historia de la moderna Haití, Jean-Bertrand Aristide fue electo presidente: en

la primera ronda ganó el 67 por ciento de los votos, a la cabeza de otros diez candidatos, entre ellos Marc Bazin, tecnócrata "democristiano" apoyado por Estados Unidos, que ganó solamente el 14 por ciento de los votos. La simpatía popular por Aristide era tan grande que muchos pastores de las iglesias evangélicas, en una reunión antes de las elecciones, decidieron retirar su apoyo al candidato protestante, el pastor Silvio Claude, a favor del joven cura radical.

Esta elección constituyó un acontecimiento sin precedentes, no sólo en Haití sino en el continente entero: nunca antes en Latinoamérica un activista con obvias tendencias izquierdistas había obtenido una victoria tan arrolladora, y nunca antes una figura religiosa identificada con la teología de la liberación se había convertido en el principal líder de un movimiento popular.

En septiembre de 1991, el presidente Aristide fue derrocado por un golpe militar y obligado al exilio. La mayoría de los obispos –con excepción de monseñor Romelus, obispo de Jérémie– y el nuncio papal apoyaron a los militares. De hecho el Vaticano fue el único Estado que dio reconocimiento diplomático inmediato a las autoridades *de facto*. Durante los siguientes tres años de dictadura se impuso una brutal represión sobre los movimientos populares y las fuerzas democráticas. Miles de haitianos fueron arrestados, golpeados, torturados o asesinados, y entre ellos muchos cristianos, laicos y clérigos, miembros de *ti l'egliz*, de las comisiones de Paz y Justicia o de la asociación Caritas (un bastión de los católicos progresistas de Brasil). Entre los más conocidos estaba el padre Jean-Marie Vincent, de la orden de los montfortianos: fundador del movimiento campesino Têtes-Ensemble (Cabezas Juntas), y durante varios años director de Caritas en la ciudad de Cap Haitien, pedía el regreso de Aristide y se convirtió en una figura prominente de la oposición popular a la dictadura. Fue asesinado por los *tontons macoutes* el 28 de agosto de 1994.

Tras tres años de un ineficaz bloqueo económico internacional, una intervención norteamericana respaldada por las Naciones Unidos reinstaló a Aristide como presidente legal de Haití. Haciendo

to para hacer un balance de los logros y los defectos de su gobierno. Pero lo ocurrido en Haití demuestra que el cristianismo liberacionista estaba lejos de haber agotado su potencial para la protesta social.

Otro acontecimiento inesperado fue la rebelión de los zapatistas en Chiapas, México, en enero de 1994: un levantamiento armado de varios miles de indígenas, encabezados por una organización desconocida hasta entonces, el EZLN (Ejército Zapatista de Liberación Nacional). Los zapatistas denunciaron la falta de democracia en México, la represión sistemática de las comunidades indígenas por los terratenientes, el ejército, la policía y las autoridades locales, las medidas agrarias neoliberales (supresión del Artículo 27 de la Constitución) y el Tratado de Libre Comercio entre Estados Unidos y el gobierno mexicano. Tomadas por sorpresa, las autoridades intentaron la represión militar y atacaron las áreas insurgentes, pero, confrontadas con el apoyo en masa de las comunidades indígenas de Chiapas a los zapatistas, se vieron obligadas a retirarse y a negociar con los rebeldes.

Según los medios de comunicación y el gobierno los zapatistas estaban inspirados por la teología de la liberación y lidereados por jesuitas, mientras que monseñor Samuel Ruiz, obispo de San Cristóbal de las Casas (Chiapas), fue acusado de ser el "guerrillero de Dios". Ambas denuncias eran, por supuesto, desproporcionadas. ¿Qué ocurrió con la Iglesia en Chiapas, y hasta qué punto está vinculada con el levantamiento?

Monseñor Samuel Ruiz, que estudió en la Universidad Gregoriana en Roma, llegó a Chiapas en 1965; tras tomar parte en la Conferencia de Medellín se convirtió, por varios años, en la cabeza del Departamento de Misiones del Celam. Influido por la teología de la liberación, publicó en 1975 *Teología bíblica de la liberación*, que celebra a Cristo como un profeta revolucionario.[6] Trabajando pacientemente en la educación pastoral, con ayuda de jesuitas, dominicos y órdenes religiosas femeninas, creó dentro de su diócesis una vasta red de 7 800 indígenas catequistas y 2 600 comunidades de bases. Los agentes pastorales ayudaban a elevar la conciencia de la población indígena y a organizarlos para que lucharan

[6] *Teología bíblica de la liberación*, México, Editorial Jus, 1975.

por sus derechos, en particular por la recuperación de sus antiguas tierras. Monseñor Ruiz apoyó a las comunidades indígenas en su confrontación con los terratenientes, especialmente con los ricos ganaderos de Chiapas, y también tomó bajo su protección a numerosos refugiados guatemaltecos que llegaban al sur de México huyendo de la brutal represión militar en su país.

Esta opción, muy concreta y práctica, para los pobres llevó a un conflicto cada vez mayor con las autoridades mexicanas y con las asociaciones de ganaderos de Chiapas, que acusaban al obispo de "agitar a los indios". Durante la visita del papa a México en 1993 se lanzó una intensa campaña para destituir al "agitador". Monseñor Ruiz trató de ganarse el apoyo de Juan Pablo II entregándole una carta pastoral que contenía las quejas y demandas de los indígenas de su diócesis. Sin embargo, unos meses después, en octubre de 1993, el nuncio papal en México, monseñor Geronimo Prigione, lo convocó a ir a la ciudad de México y le exigió su renuncia, probablemente a petición de las autoridades mexicanas. Mientras monseñor Ruiz apelaba esta decisión a Roma ocurrió la revuelta zapatista y el gobierno mexicano, incapaz de suprimir el movimiento, tuvo que llamar a monseñor Ruiz como mediador para negociar con el Ejército Zapatista.

En respuesta a las acusaciones, monseñor Ruiz alegó que la Iglesia como tal no estaba vinculada con la insurrección: si algunos de sus miembros tomaban parte en el movimiento, lo hacían a título personal. Dando una explicación de lo ocurrido, dijo en una declaración pública: "La verdad es que los indígenas estaban cansados de las promesas del gobierno y consideraron que no quedaba más remedio que tomar las armas. Fueron empujados más allá del límite de su paciencia."[7]

En los datos consultados es bastante obvio que ni monseñor Ruiz ni sus agentes jesuitas y religiosos fueron los "promotores" del levantamiento. Como ocurrió en El Salvador, una mayor conciencia y el impulso a autoorganizarse crearon una nueva cultura político-religiosa entre una parte importante de la población indígena. En una segunda etapa, cuadros revolucionarios, probablemente de ascendencia marxista, se apoyaron en esta nueva con-

[7] *Proceso* (México), 10 de enero de 1994, p. 24.

ciencia social y política y ayudaron a varios miles de indígenas a organizarse, con el soporte de sus comunidades, en fuerzas armadas. La ideología del EZLN no es religiosa y toma sus principales referencias simbólicas de la cultura maya. Es cierto, sin embargo, que la paciente obra de educación y de facultación de las comunidades indígenas de monseñor Ruiz y sus catequistas crearon el ambiente favorable para el surgimiento del movimiento zapatista.

Lo mismo cabe decir de un levantamiento indígena menos espectacular pero igualmente importante que ocurrió en Ecuador en junio de 1994. Durante muchos años el sector progresista de la Iglesia había ayudado a promover un movimiento autónomo entre los quechuas. El carismático monseñor Leónidas Proaño, obispo de Riobamba (Chimborazo), se dio a conocer en Latinoamérica como "el obispo de los indios" debido a su larga dedicación a la justicia social y su apoyo a los indios ecuatorianos desposeídos. Con ayuda de 1 300 agentes pastorales, laicos y clérigos, y de personal local, nacional e internacional, construyó una impresionante red de parroquias, escuelas, grupos médicos, centros e institutos, y en 1982 creó, junto con el grupo de líderes quechuas, el Movimiento de Chimborazo (MICH). Monseñor Proaño y sus seguidores rechazaban el modelo capitalista de desarrollo porque destruye la cultura y la sociedad indígenas, y trató de proponer un modelo alternativo, una especie de comunitarismo indígena basado en la tradición agraria quechua. Su acción ayudó a las comunidades indias de todo el país a cobrar conciencia de sus derechos y a reclamarlos por primera vez en siglos. De esta forma se creó una extensa asociación, la Confederación Nacional Indígena de Ecuador (Conaie). Tras la muerte de monseñor Proaño en 1988 fue sustituido por un nuevo obispo, monseñor Víctor Corral, que continuó la acción pastoral de su predecesor.

En 1994 el gobierno ecuatoriano emitió una nueva ley agraria neoliberal que otorgaba amplias garantías a la propiedad privada y eliminaba la distribución de la tierra; también tenía como objetivo el completo sometimiento de la agricultura a la lógica exclusiva del mercado: las tierras comunitarias podrían ser parceladas y ven-

vas, el MICH, sindicatos de campesinos– y otras fuerzas populares se movilizaron en contra de la ley, con el apoyo de la Iglesia progresista (los obispos conservadores tomaron la partida del gobierno). Durante dos semanas, las zonas rurales de Ecuador se mantuvieron en estado de semiinsurrección: en masa las comunidades indígenas cerraron carreteras, detuvieron el tráfico y se manifestaron en las ciudades. El ejército trató en vano de suprimir el movimiento arrestando a algunos de sus líderes y enviando tropas a abrir las carreteras. Sólo con una guerra civil hubieran podido ser aplastados los indígenas levantados. El gobierno se vio forzado a dar marcha atrás y a introducir modificaciones sustanciales a la ley agraria.[8]

La rebelión de los indígenas no fue ni "dirigida" ni "promovida" por la Iglesia progresista, el cristianismo liberacionista –representado por monseñor Proaño, sus agentes pastorales y su sucesor– fue ciertamente un factor decisivo en el desarrollo de una nueva conciencia y en la estimulación a la autoorganización entre las comunidades quechuas.

El reto principal del cristianismo liberacionista es la ofensiva neoconservadora de Roma en Latinoamérica. Esto forma parte, naturalmente, de un proceso universal de "restauración" de la Iglesia católica que conduce a una centralización del poder cada vez más autoritaria, a la marginación o la exclusión de los disidentes y a una insistencia doctrinal en la tradición, particularmente en el área de la moralidad sexual: divorcio, anticoncepción, aborto. La remoción (en enero de 1995) de monseñor Jacques Gaillot, un obispo francés progresista e inconformista, de su sede episcopal –medida sin precedentes desde 1945– es últimamente el único signo de aumento de la intolerancia y del conservadurismo.

El arma decisiva en manos del Vaticano en contra de las "desviaciones" y los agentes pastorales "excesivamente politizados" es la nominación de obispos conservadores conocidos por su abierto antagonismo a la teología de la liberación. Escogidos por los nun-

son designados por Roma para remplazar a los obispos retirados o a los que mueren y que solían apoyar la actividad pastoral comprometida socialmente. Varios de estos obispos son miembros del Opus Dei, el movimiento archirreaccionario fundado en 1928 por el sacerdote español Escriba de Balaguer (recientemente beatificado en Roma), y conocido por sus amplias conexiones capitalistas y su fuerte participación en el régimen franquista después de la guerra. El Vaticano ha nombrado obispos a siete sacerdotes del Opus Dei en Perú, cuatro en Chile, dos en Ecuador, uno en Colombia, Venezuela, Argentina y Brasil, así como al arzobispo de San Salvador, como ya vimos.[9] Evidentemente, esta política de Roma está creando una situación cada vez más difícil para la acción de los cristianos liberacionistas dentro de la Iglesia.

Al mismo tiempo, se han tomado diversas medidas en contra de los clérigos o teólogos radicales, que son o bien expulsados de sus órdenes religiosas –como los hermanos Cardenal en Nicaragua, o el padre Aristide en Haití– o bien tan fuertemente sancionados que prefieren irse por su propio pie: como Leonardo Boff, en 1992, al prohibírsele enseñar y ser destituido de su posición de editor del periódico católico brasileño *Vozes*. Siguiendo esta misma lógica represiva, seminarios conocidos por su espíritu progresista fueron simple y llanamente cerrados, como ocurrió en 1989 en dos centros brasileños importantes: el II Seminario Regional del Nordeste (Serene 2) y el Instituto de Teología de Recife (ITER).

Se le dio un trato especial a CLAR, la Confederación de Órdenes Religiosas Latinoamericanas, cuyos documentos y orientaciones pastorales liberacionistas lo convirtieron en una especie de alternativa para el liderazgo del Celam (en manos de conservadores desde 1972).

En febrero de 1989 Roma condenó "Mundo y Vida", un proyecto de estudios bíblicos en zonas populares elaborado por CLAR, con la colaboración de conocidos especialistas latinoamericanos en la Biblia (como el brasileño Carlos Mesters). Unos meses más tarde, en julio, Roma instaló a un secretario general no elegido en la dirección de CLAR, violando flagrantemente sus estatutos.

Al mismo tiempo, Roma soporta y alienta plenamente a las co-

[9] François Normand, "La troublante ascension de l'Opus Dei", *Le Monde Diplomatique*, septiembre de 1995, p. 23.

rrientes conservadoras en el interior de la Iglesia latinoamericana: no sólo al Opus Dei, que es principalmente una red elitista reservada, sino a movimientos de masas tales como Focolari, y sobre todo la llamada "Renovación Carismática", un poderoso movimiento (que cuenta con cuatro millones de miembros en Brasil) de religiosidad emocional no comprometido socialmente que predica la total obediencia a la autoridad de Roma y cuyos rituales se asemejan muy de cerca a los de las iglesias evangélicas: cantos, bailes, expresiones emocionales, curaciones por la fe, oraciones públicas y encuentros masivos.

El objetivo de esta estrategia general, como vimos, es la "normalización" de la Iglesia latinoamericana y el desmantelamiento, la marginación o la neutralización de su ala radical y liberacionista. El Vaticano pretendía que la Conferencia de los Obispos Latinoamericanos reunida en Santo Domingo (1992) se convirtiera en una especie de parteaguas en la orientación teológica y pastoral de la Iglesia continental, un alejamiento de la tradición de Medellín y Puebla hacia la realineación con Roma. Tratemos ahora de hacer una evaluación del significado religioso y de las implicaciones sociopolíticas de este acontecimiento histórico.

Inevitablemente, hubo una intersección entre las preparaciones para la Conferencia de Santo Domingo y el debate en Latinoamérica alrededor del quinto centenario del descubrimiento de América. Dos concepciones distintas se hicieron evidentes dentro de la Iglesia: una representada por el Vaticano y la dirigencia del Celam (con algunas diferencias entre ellos) y la otra por los teólogos liberacionistas.

En 1984 Juan Pablo II, durante una visita a Santo Domingo, convocó a los cristianos a celebrar la llegada de Colón a América como "la más grande y maravillosa acción que se haya dado nunca" (citando a León XIII en 1892), que podía servir de ejemplo inspirador para una "nueva evangelización". A la vez que denunciando "la leyenda negra" –que hace hincapié en la violencia y en la explotación en la historia de la conquista española–, el papa reconocía que había "contradicciones, luces y sombras", en esta historia, y que había habido una lamentable interdependencia entre la cruz y la espada durante la primera evangelización del continente. A fin de cuentas, sin embargo, el hecho importante era que "la expansión del cristianismo ibérico trajo a las nuevas poblaciones el regalo que estaba en el origen de Europa: la fe cristiana, con su

poder de humanidad, salvación, dignidad y fraternidad, justicia y amor para el Nuevo Mundo".[10]

La dirigencia (conservadora) del Celam no solamente compartió esta valoración positiva del descubrimiento/evangelización sino que la trascendió al suprimir cualquier duda, cualquier matiz o cualquier referencia a "sombras". En su mensaje del quinto centenario de julio de 1984, signado por su presidente, Antonio Quarracino, su secretario, Darío Castrillón, y otros tres prelados, no vacila en glorificar la conquista española:

> La empresa del descubrimiento, conquista y colonización de América... fue la obra de un mundo en el que la palabra del cristianismo todavía tenía un contenido real... La evangelización comenzó de inmediato, desde el momento en que Colón tomó posesión de las nuevas tierras en nombre de los reyes de España. La presencia y la acción de la Iglesia en estas tierras, a lo largo de estos quinientos años, es un ejemplo admirable de abnegación y perseverancia, que no necesita argumentos apologéticos para sopesarla convenientemente.[11]

Mundos aparte de esta suerte de conformismo satisfecho de sí mismo, el cristianismo liberacionista propuso una noción diferente del quinto centenario. En julio de 1986, en Quito, Ecuador, tuvo lugar la II Consulta Ecuménica de la Pastoral Indígena Latinoamericana; ésta emitió un "Manifiesto Indígena" firmado por representantes de treinta naciones indígenas de trece países del continente, con el apoyo del cuerpo católico (CIMI, el Consejo Misionero Indígena) y del protestante (CLAI, el Consejo Latinoamericano de Iglesias). Este documento expresa "un rechazo total de estas celebraciones triunfalistas" y desafía violentamente a la historia ofical:

> no hubo descubrimiento, como algunos quieren hacernos creer, sino invasión, con las siguientes consecuencias: *a*] exterminio a sangre y fuego de más de setenta y cinco millones de nuestros hermanos; *b*] usurpación violenta de nuestras posesiones territoriales; *c*] desintegración de nuestras

Monseñor Leónidas Proaño, el "obispo de los indios" ecuatoriano, celebró este documento como la auténtica voz de los pueblos indígenas americanos, para quienes el quinto centenario "no debería ser objeto de festividades pomposas y triunfalistas, como pretenden los gobiernos y las iglesias de España, Europa y Latinoamérica".[12]

Otro cuerpo que tomó una postura agudamente crítica fue el CEHILA, la Comisión para el Estudio de la Iglesia en Latinoamérica, cuyos principales líderes (como Enrique Dussel) son conocidos por simpatizar con la teología de la liberación. En una declaración hecha el 12 de octubre de 1989, CEHILA se disoció enteramente del cristianismo de los conquistadores: "Los invasores, para legitimar su arrogante pretensión de superioridad en el mundo, utilizaron al Dios cristiano, transformándolo en un símbolo de poder y opresión... Ésta fue, nosotros pensamos, la idolatría de Occidente."

En vez de celebrar el descubrimiento, CEHILA propuso conmemorar las rebeliones en contra de la colonización y la esclavitud, de Tupac Amaru a Zumbi, así como la memoria de aquellos cristianos que "escucharon los gritos de dolor y de protesta, de Bartolomé de las Casas a Óscar Romero".[13]

Gustavo Gutiérrez contribuyó al debate *escribiendo God or the gold in the Indies (XVIth century)* (publicado en Lima en 1989), un excelente estudio teológico e histórico de la lucha de Las Casas por la defensa de los Indios en contra de la idolatría del oro de los conquistadores. En un artículo escrito ese mismo año, ocupándose directamente de la cuestión del quinto centenario, propuso que se aprovechara la Conferencia de Santo Domingo como oportunidad histórica para los cristianos de "humildemente pedir perdón a Dios y a las víctimas de la historia por nuestra complicidad, tácita o explícita, pasada o presente, como individuos y como Iglesia".[14]

La cuestión histórica –con sus obvias implicaciones teológicas y políticas para el presente–, y en particular la propuesta de "pedir

perdón", fue uno de los temas más controvertidos de la Conferencia de Santo Domingo. Cargada de un pesado contenido simbólico y emocional, se convirtió en objeto de una batalla abierta entre la Iglesia progresista, encabezada por los obispos brasileños, y la conservadora, fuertemente apoyada por la curia romana, clamando ambas partes tener al papa de su lado. Los principales episodios de esta "guerra de dioses" fueron:

1] La CNBB brasileña aprobó (entres sus directrices para la conferencia, adoptadas en 1992) una resolución poderosa y explícita, admitiendo que la Iglesia había cometido "muchos errores" durante la primera evangelización de Latinoamérica y pidiendo perdón a la población indígena y negra del continente por su "complicidad abierta o disimulada u omisión con los conquistadores y opresores". También reconoció que los errores del pasado "persisten en ciertas circunstancias al día de hoy".[15] Otras conferencias episcopales (Guatemala, Bolivia) adoptaron resoluciones similares.

2] Durante la conferencia (el 17 de octubre de 1992), treinta y tres obispos brasileños propusieron una liturgia de penitencia, pidiendo perdón solemnemente a los indios y a los afroamericanos. La presidencia de la conferencia (nombrada por Roma) rechazó la propuesta y no la sometió siquiera a votación de la asamblea.

3] La comisión histórica en funciones durante la conferencia, encabezada por el cardenal Goicoechea de Madrid, con ayuda de un experto español del Vaticano, el padre Saranayana (miembro del Opus Dei), redactó un extenso documento que aplaudía entusiastamente la "primera evangelización" y no mencionaba el nombre de Las Casas. Incluía un breve discurso del papa en África en donde pedía perdón por el pecado de la esclavitud pero no hacía referencia a la opresión de los indios americanos.

4] Considerado insatisfactorio por la abrumadora mayoría de los conferencistas, ¡el capítulo histórico fue rechazado! Éste es el único ejemplo de rechazo global de un capítulo por parte de los obispos latinoamericanos.

5] La comisión histórica produjo una sección mucho más corta (una y media páginas) que mencionaba el sufrimiento y la opresión de la población indígena, pero no incluía ninguna crítica del com-

[15] CNBB, "Das diretrizes a Santo Domingo", en *Documentos da CNBB*, núm. 48, São Paulo, Edições Paulinas, 1992, pp. 18-19.

portamiento de la Iglesia durante la conquista.

6] Irónicamente, mientras los representantes de Roma en la conferencia y sus amigos latinoamericanos debatían alrededor del perdón simbólico, el propio papa, de vuelta en Roma tras haber pronunciado el discurso inaugural de Santo Domingo, dio una audiencia el 21 de octubre en la que pedía perdón a los esclavos indios y africanos por las injusticias cometidas con ellos.

7] En el documento final de la Conferencia de Santo Domingo se incluyó una breve referencia a la audiencia del papa –no en la sección histórica sino en el capítulo relativo a la pluralidad de culturas: "junto con el papa pedimos perdón a nuestros hermanos indígenas y afroamericanos".[16]

Este episodio es representativo de las tensiones y las contradicciones que tuvieron lugar durante la conferencia entre conservadores y progresistas, la presidencia –encabezada por el representante del Vaticano, el cardenal Angelo Sodano, antiguo nuncio en Chile, donde sostuvo relaciones cordiales con el general Pinochet– y la asamblea, la curia romana y los obispos latinoamericanos –siendo el papa, como cabría esperar, el árbitro supremo.

Estas tensiones surgieron también durante los cuatro años de preparación de la conferencia. Los primeros documentos que hicieron circular confidencialmente entre los obispos los dirigentes del Celam fueron muy criticados por las conferencias episcopales locales por su carácter conservador. Estos documentos presentaban a la Iglesia latinoamericana como la heredera de la epístola *Rerum novarum*, de León XIII (1891), "un mensaje cristiano para contrarrestar el grito de guerra del marxismo". En 1991 se publicó el primer texto preparatorio oficial, con el título de *Documento consultivo*: su sección histórica acusaba a Las Casas de ser el responsable de la "leyenda negra" de la colonización española, y en su análisis de la situación contemporánea de Latinoamérica rechazaba tanto "la mentalidad neoliberal" como "la concepción socialista". Este texto también fue considerado inadecuado (aunque mejor que el anterior) por las conferencias episcopales: ellas produjeron contribuciones escritas, que se reunieron en una colección llamada

[16] Una presentación muy perceptiva de estos debates puede encontrarse en padre José Oscar Beozzo, *A Igreja do Brasil. De João XXIII a João Paulo II, de Medellín a Santo Domingo*, Petrópolis, Vozes, 1994, pp. 314-320.

Secunda Relatio, y directamente inspiraron el último documento preparatorio, el *Documento de trabajo*, un reflejo relativamente fiel de las opiniones comunes de la mayor parte de los obispos latinoamericanos. Sin embargo, durante la Conferencia de Santo Domingo, la Comisión de Redacción nombrada por la presidencia prácticamente ignoró el *Documento de trabajo* y produjo un nuevo texto, ¡con un método y una orientación completamente diferentes! El documento final salió de esta versión, sustancialmente enmendada y corregida por los delegados.

¿Cómo valorar el significado esencial del documento? ¿Cerró realmente el paréntesis abierto en 1968 por Medellín, poniendo fin a la identidad específica de la Iglesia latinoamericana, como era el deseo del ala más conservadora de la Iglesia, tanto en Roma como en Latinoamérica? Como siempre, el documento era una concesión que no satisfizo plenamente ni a las tendencias progresistas ni a las regresivas. Entre los teólogos de la liberación hay puntos de vista excesivamente diferentes, pero existe una especie de consenso de que cuando menos no hubo un rompimiento *radical* con el espíritu de Medellín y Puebla.

Clodovis Boff es un representante brillante de la evaluación más crítica. Para él, hay muchos rasgos negativos en el documento final de la conferencia: el método tradicional de los textos pastorales –"ver, juzgar, actuar"– es abandonado en favor de un acercamiento doctrinal al empezar cada sección con referencias a declaraciones hechas por el papa; el lenguaje de la liberación ha desaparecido prácticamente y ha sido sustituido por un concepto mucho más vago de "avance humano"; se critica la injusticia social, pero no se hace referencia al capitalismo; se denuncia el crimen, pero no a los criminales; los pobres aparecen como objeto de atención más que como sujetos de su propia historia; no se hace mención de los mártires cristianos, tales como monseñor Romero o los siete predicadores jesuitas de la UCA salvadoreña; no se hace ningún gesto público para pedir perdón, y no se da ningún apoyo a Rigoberta Menchú en ocasión de la entrega que se le hace del Premio Nobel.

No obstante, según Clodovis Boff, no todo fue negativo en la

social) no desapareció, aunque tomó una forma diferente; se incluyeron nuevos temas importantes, como la ecología, la deuda externa, los niños de la calle y el tráfico de drogas.

En conclusión, Boff piensa que Santo Domingo fue "música latinoamericana tocada en una guitarra romana": no hubo rompimiento con el pasado (Medellín/Puebla) sino una especie de redefinición. Sus decisiones pueden ser útiles al "Pueblo de Dios", pero una lectura activa, selectiva, correctiva y creativa del documento es necesaria.[17]

Gustavo Gutiérrez propone una valoración mucho más positiva. Para él el aspecto más importante de la Conferencia de Santo Domingo es su firme reformulación de la opción preferencial por los pobres, en continuación de Medellín y Puebla –pese a la considerable resistencia tanto de dentro como de fuera de la Iglesia. Es verdad que no fue fácil llegar a un consenso sobre la cuestión de pedir perdón a los pueblos indígenas y afroamericanos por la participación de los cristianos en la opresión y la injusticia que padecieron durante el siglo XVI y más tarde, pero gracias al papa esto acabó por ser aceptado. El documento final hace referencia a varios "signos de los tiempos", que se analizan desde el punto de vista de la opción preferencial por los pobres: el asunto de los derechos humanos (violados también por la pobreza y la injusticia), un llamado a la "ética ecológica" en contraposición a la moral utilitaria e individualista, la condena de la "visión mercantilista" de la tierra y de las "estructuras pecaminosas" de la sociedad moderna y el llamado a la "economía de la solidaridad" en oposición al modelo neoliberal, que "ensancha la brecha entre los pobres y los ricos" en Latinoamérica. La pobreza es considerada por Santo Domingo como "la plaga más devastadora y humillante que se haya vivido en Latinoamérica y en el Caribe", y todos los cristianos son invitados a experimentar una profunda conversión personal que los lleve a descubrir, "en el rostro sufriente de los pobres, el rostro del Señor".

Gustavo Gutiérrez también percibe algunos defectos: se lamenta de que no se mencione explícitamente a los mártires latinoameri-

canos y de que la reflexión sobre las mujeres preparada por una comisión durante la conferencia no se incluyera en el documento final. Al comparar Santo Domingo con las conferencias anteriores, concluye:

> Situada en el mismo contexto doctrinal y pastoral que Medellín y Puebla, pero careciendo del ímpetu profético de la primera y de la densidad teológica de la segunda, Santo Domingo reúne varios puntos de la agenda que los cristianos latinoamericanos habían empezado a establecer durante los últimos años. Los nuevos retos están claramente delineados. La fecundidad de las respuestas dependerá... de la recepción que seamos capaces de dar a los textos de Santo Domingo.[18]

A la mitad del camino entre estos dos polos opuestos (aun si comparten algunos juicios importantes), muchos teólogos de la liberación tocan una nota ambivalente. Por ejemplo, Pablo Richard, a la vez que expresa un sentimiento positivo en general –porque Santo Domingo fortaleció la conciencia y la identidad de ser una Iglesia del sur–, ve la nueva orientación como contradictoria: en la medida en que la nueva evangelización se refleja en la teoría cristológica y eclesiológica, tiene un efecto opresor en la identidad de la Iglesia latinoamericana y está basada en una especie de "fundamentalismo romano" cuyo lenguaje es similar al de muchas sectas protestantes de la región; en la medida en que se refleje en la práctica del avance humano, la cultura y las opciones pastorales, será la expresión de la más auténtica y profunda conciencia de la Iglesia latinoamericana. La mayor parte del artículo de Pablo Richard sobre Santo Domingo es en realidad una selección de los mejores pasajes del documento, para que sirva de guía a los agentes pastorales progresistas.[19]

De hecho, y ésta es una visión que comparten los tres teólogos, el significado final de Santo Domingo dependerá de la recepción y de la interpretación que le den en los años siguientes las diversas

[18] Gustavo Gutiérrez, "Documento: um corte transversal", en *Santo Domingo. Ensaios teológico-pastorais*, pp. 55-68.

[19] Pablo Richard, "La Iglesia católica después de Santo Domingo", *Pasos*, núm. 44, noviembre-diciembre de 1992; "Las comunidades eclesiales de base en América Latina (después de Santo Domingo)", *Pasos*, núm. 47, mayo-junio de 1993.

iglesias latinoamericanas. Algunos hechos claves que tuvieron lugar después de Santo Domingo, como la elección en 1995 de un conservador (Dom Lucas Moreira Neves) para dirigir la poderosa Conferencia de Obispos de Brasil –cambio que habrá de tener consecuencias para la Iglesia latinoamericana entera– parecen indicar que el Vaticano tendrá una sólida posición para imponer su propia lectura de los documentos de la conferencia.

En conclusión, es difícil, si no imposible, predecir cuál será el futuro del cristianismo liberacionista en Latinoamérica. Depende de diversas variables desconocidas, como la identidad del próximo papa, o la clase de movimientos revolucionarios que golpearán al continente en los años que vienen. Naturalmente, no puede excluirse un debilitamiento, la declinación o incluso la desaparición del movimiento, aunque, como vimos, no es el caso por el momento ni de lejos. Sea como fuere, ya ha dejado su huella, en la historia de Latinoamérica durante la segunda mitad del siglo veinte, de protagonista decisivo de los levantamientos sociales más importantes de los últimos treinta y cinco años,. particularmente en Brasil y Centroamérica. El cristianismo liberacionista ha dado forma a la cultura religiosa y política de varias generaciones de activistas cristianos en el continente, la mayoría de los cuales no es probable que abandonen sus convicciones éticas y sociales profundamente arraigadas. Más aún, ha contribuido al surgimiento de una multiplicidad de movimientos sociales y políticos no confesionales, desde asociaciones locales en las villas miseria hasta partidos de trabajadores o frentes de liberación, que son independientes de la Iglesia y tienen ahora su propia dinámica. El cristianismo liberacionista ha plantado una semilla en el semillero de la cultura política y religiosa latinoamericana, que seguirá creciendo y floreciendo en los decenios siguientes, y que tiene muchas sorpresas preparadas.

EPÍLOGO

EL ROJO Y EL NEGRO: LA CONTRIBUCIÓN DE LA CULTURA CATÓLICA FRANCESA A LA GÉNESIS DEL CRISTIANISMO LIBERACIONISTA EN BRASIL

INTRODUCCIÓN

Hacia 1960-1962 comienza a aparecer, en el seno de la Juventud Universitaria Cristiana (JUC), y luego en otros sectores de la Iglesia, una nueva corriente llamada a la sazón "izquierda cristiana", que va a introducir una manera profundamente original de "ver, juzgar y actuar". Esta experiencia –que tendrá lugar, en condiciones difíciles, dentro del régimen militar establecido en 1964– servirá de inspiración y de punto de partida para la formación del "cristianismo liberacionista".

Para empezar, ¿por qué nació este movimiento en Brasil? ¿Cómo explicar que tuvo más éxito aquí que en los otros países de Latinoamérica? Existen más comunidades eclesiales de bases en Brasil que en el resto del continente, y en ningún otro país ha ocurrido que la mayoría de la conferencia de obispos manifieste, prudentemente, su simpatía por la teología de la liberación. Esta "diferencia" es el producto, como vimos antes, de diversas causas históricas, pero una de las más importantes es, para nosotros, el lazo privilegiado entre la Iglesia católica francesa y la brasileña. Mientras que en el resto de Latinoamérica las iglesias locales dependían de las iglesias española e italiana, la de Brasil, que no puede recibir ayuda suficiente de Portugal, se fue vinculando progresivamente a la Iglesia francesa a partir del siglo XIX.

Ahora bien, después del siglo XIX Francia es un país donde se desarrolla, en el seno del catolicismo, una corriente crítica anticapitalista atraída por el socialismo, que va de Charles Péguy a la CFDT de los años sesenta, pasando por Émmanuel Mounier, los cristianos revolucionarios del frente Testimonio Cristiano, la re-

aparecer las corrientes teológicas que llevarán al Concilio Vaticano II (Henri de Lubac, Yves Congar, Christian Duquoc), así como otras tendencias de sensibilidad social como los Curas Obreros o Economía y Humanismo. No hay nada comparable (salvo excepciones) en España o Italia. No sorprende, pues, que la Iglesia latinoamericana más próxima al catolicismo francés sea también aquella que conoce la más grande apertura y radicalización.

La mayoría de los trabajos publicados –en Brasil o en Estados Unidos– sobre la evolución religiosa y política del catolicismo brasileño en el curso de los años cincuenta y sesenta reconocen la importancia de las fuentes francesas en el proceso. Por ejemplo, según Thomas Bruneau –autor norteamericano de una obra bastante conocida sobre la formación política de la Iglesia brasileña–, Acción Católica y la JUC estaban lideradas por

> un grupo joven y muy progresista de miembros del clero, la mayor parte de los cuales había estudiado en Europa. Este grupo incluía figuras como el padre Henrique Vaz, el padre Luis Sena, el padre Emery [*sic*] Bezerra, los religiosos Carlos Josaphat y Mateus Rocha y el francés Thomas Cardonnel; eran los curas más activos y avanzados de Brasil en ese momento. Gracias a ellos se introdujeron en el movimiento los lineamientos avanzados de la teología europea, sobre todo de la francesa, asociada a los nombres de Louis-Joseph Lebret, Émmanuel Mounier, M.D. Chenu, Henri de Lubac, etcétera.[1]

Sin embargo, hasta ahora no existe, que sepamos, un estudio específico sobre el papel de estas fuentes francesas en la orientación que tomó la Acción Católica brasileña. El mío constituye un primer intento de sondeo, bastante parcial y fragmentario dentro de este amplio espectro, al que deberán seguir trabajos más detallados y sistemáticos.

Examinar atentamente esta conexión francobrasileña no significa que uno quiera *explicar* la radicalización del catolicismo brasileño de principios de los años sesenta por la "influencia" de la Iglesia francesa. Como subrayaba Lucien Goldmann, la influencia

no explica nada; al contrario, ella a su vez debe ser explicada por ciertas condiciones sociales e históricas que determinan una elección.[2] Los brasileños escogieron, por así decir, sus fuentes, seleccionaron sus referencias, interesándose sobre todo en las manifestaciones más radicales y con frecuencia "heterodoxas" del catolicismo francés. Todo movimiento social y cultural "inventa" en cierta forma sus fuentes, su origen, sus profetas e inspiradores, y los reinterpreta en función de sus necesidades. Si hubiera que resumir en una frase el elemento común de las diversas manifestaciones católicas francesas que serán utilizadas ampliamente en Brasil en aquel momento, sería: *una crítica ético-religiosa del capitalismo como sistema "intrínsecamente perverso"*. Naturalmente, estos textos franceses no fueron leídos y discutidos más que por una vanguardia de intelectuales en el seno del catolicismo brasileño: los estudiantes de la JUC (y sus asistentes), los dominicos, algunos otros curas, religiosos e intelectuales laicos, así como un pequeño número de obispos. Pero esta vanguardia ejerció, gracias a Acción Católica, al Movimiento de Educación de Bases y a otros movimientos cristianos laicos, una influencia social nada desdeñable.

El momento de gestación de este cristianismo radical brasileño puede ubicarse a fines de los años cincuenta. Examinemos el papel de ciertos elementos de la cultura católica francesa en la fermentación de las nuevas ideas que tuvo lugar en esa época.

[2] Cf. Lucien Goldmann, *Sciences humaines et philosophie*, París, Gonthier, 1966, p. 97: "Es bueno decir aquí, de una vez por todas, que *las influencias* de cualquier naturaleza no explican gran cosa [...] a causa de dos realidades evidentes: *la elección y las deformaciones*. Precisemos: en cualquier momento de la historia todo escritor y todo pensador e incluso todo grupo social encuentra a su alrededor un número considerable de ideas, de posiciones religiosas, morales, políticas, etc., que constituyen un número igual de *influencias posibles*, debido a las cuales elegirá un solo sistema, o un reducido número de sistemas cuya influencia recibirá *realmente* [...] Por otra parte, la actividad del sujeto individual y social se ejerce no solamente en *la elección* de un pensamiento con el que se identifica, sino también en las transformaciones que éste le hace sufrir."

LAS FUENTES FRANCESAS

El movimiento Economía y Humanismo y el padre Lebret

Después de su primer viaje a Brasil en 1947, donde había impartido un curso de dos meses sobre Introducción de la Economía Humana, en la escuela de sociología y política, el padre Lebret ejerció una influencia creciente en los medios católicos brasileños. La filial de Economía y Humanismo fundada en 1948 en São Paulo –con un nombre de resonancia terriblemente tecnocrática: Sociedad para el Análisis Gráfico y Mecanográfico Aplicado a los Complejos Sociales (SAGMACS)– organizará, con la participación activa de Lebret, varias encuestas socioeconómicas sobre el terreno en 1952, 1955, 1957 y 1959. Esta filial será uno de los principales vectores de la penetración del "tercermundismo católico" de Lebret[3] en Brasil, con sus escritos –algunos de los cuales fueron traducidos al portugués, a cargo de la editorial de los dominicos brasileños, Duas Cidades: *Pricipios para a ação* (São Paulo, 1952), *Dimensoes da caridade* (São Paulo, 1960), *Renovar o exame de consciencia* (São Paulo, 1960), *Suicidio ou sobrevivencia do Ocidente?* (São Paulo, 1960), *Manifesto pour uma civilização solidaria* (São Paulo, 1961).[4]

Los textos y las conferencias de Lebret se sitúan dentro de la corriente "desarrollista" que predominaba entonces en Brasil, pero ellos le dan una coloración mucho más social, insistiendo en el problema de la pobreza y en las condiciones infrahumanas de vida de las poblaciones de las villas miseria de Río de Janeiro y de São

[3] Tomamos este término del excelente libro de Denis Pelletier *"Économie et Humanisme". De l'utopie communautaire au combat pour le tiers monde 1941-1966*, París, Cerf, 1996. Hay en esta obra un capítulo entero dedicado a las investigaciones de la SAGMACS y a la implantación en Brasil de Economía y Humanismo.

[4] Las informaciones sobre los viajes de Lebret a Brasil nos las proporcionó M. José Santa Cruz (entrevista con el autor, 5 de octubre de 1988), que a la sazón era miembro de la orden de los dominicos, administrador de la librería y de la editorial Duas Cidades y amigo cercano del padre Lebret. La lista de las obras de Lebret en portugués se encuentra en el *Boletín de la Biblioteca Padre Lebret*, de São Paulo, 5, marzo-abril de 1986. Según Denis Pelletier, la edición brasileña de *Suicide ou survivance de l'Occident?*, de cinco mil ejemplares en 1960, se agotó en unos pocos meses (*op. cit.*, p. 676). Otras obras fueron traducidas más tarde, pero nos ceñimos aquí al periodo 1950-1962, que es el de la génesis de la "izquierda cristiana" en Brasil.

Paulo. Contrariamente a los otros ideólogos del "desarrollo", llega al extremo de poner en tela de juicio la lógica misma del capitalismo. Por ejemplo, en una conferencia dictada en São Paulo en agosto de 1954, afirma:

Para algunos la economía humana es como una economía purificada en la que se busca atenuar los defectos del régimen capitalista en sus diversas fases. Se aplica la panacea de lo social [...] Pero el régimen continúa por sí solo produciendo la miseria humana y la enajenación. El paliativo de lo social, que se dirige sobre todo a los efectos, demuestra ser ineficaz delante de la extensión de los males sociales y no detiene los impulsos revolucionarios [...] En vez de actuar sobre los males sociales, es necesario atacar sus causas, todas sus causas.[5]

Economía y Humanismo tendrá un impacto duradero en el pensamiento del obispo de Río de Janeiro Dom Helder Câmara, quien veía a Lebret como un verdadero profeta, y en los intelectuales católicos conocidos como Alceu Amoroso Lima y Candido Mendes; entre sus partidarios están también los dominicos, sobre todo en São Paulo –como fray Benvenuto Santa Cruz, el principal colaborador brasileño de Lebret, o el teólogo y especialista en la Biblia fray Gorgulho– y los principales cuadros de la JUC desde los inicios de los años cincuenta (Plinio de Arruda Sampaio, Francisco Whitaker) hasta 1958-1960 (Luis Eduardo Wanderley y Vinicius Cadeira Brandt). Propone a los jóvenes jucistas salir de los muros de la universidad para indagar sobre la vida de los trabajadores y de los habitantes de las villas miseria. Lebret dialoga igualmente, en el convento de los dominicos, con los más importantes representantes intelectuales de la izquierda no comunista –o, mejor, para utilizar su propia definición, no staliniana–, como Antonio Candido, Mario Pedrosa, Azis Simão, Josué de Castro, Paulo Emilio Salles Gomes.[6]

Lebret tuvo también un papel decisivo al contribuir a "desatanizar" el marxismo a los ojos de muchos católicos brasileños. En

varias de sus obras, y en sus conferencias dictadas en São Paulo, los análisis marxistas son presentados objetivamente e incluso, hasta cierto punto, valorizados. Es el caso, por ejemplo, del curso de economía humana que dictó en la escuela libre de sociología y política de São Paulo en abril de 1947, donde el marxismo se describe en los siguientes términos:

> No es ni una teoría sin consistencia ni una organización sin pensamiento. Es la expresión en parte admirable y en parte dudosa de una corriente bien caracterizada de aspiraciones de multitudes desorientadas que quieren retomar la esperanza [...]. El mayor número de reproches que se le hacen caen a un lado; pocos hombres se han tomado el tiempo de analizarlo con seriedad; demasiado pocos son capaces de corregir sus desviaciones y sus defectos.[7]

En *¿Suicidio o supervivencia de Occidente?* va más lejos; en un capítulo titulado "El marxismo como crítica del capitalismo", retoma por su cuenta el análisis marxista del plusvalor como fundamento de la explotación del trabajador, así como el estudio de las contradicciones de la producción capitalista, "cuya finalidad [...] es producir dinero y no satisfacer necesidades". Lebret subraya que la crítica del capital como "dinero que fructifica" recuerda las posiciones tradicionales de la Iglesia, y reconoce que las críticas que hizo Marx del capitalismo (y las que hizo Lenin del imperialismo) son exactas *en parte*. Por supuesto, Lebret no tenía ni gota de marxista: la civilización de fraternidad con que soñaba rechazaba tanto el capitalismo como el socialismo. Pero, como subraya José Santa Cruz, contribuyó en mucho a liberar a los intelectuales y a los estudiantes católicos del miedo al marxismo.[8]

Según Francisco Whitaker, quien fuera presidente de la JUC brasileña de 1954 a 1955, por la influencia de Lebret los estudiantes católicos adoptaron, en sus documentos de 1954, el concepto de

[7] L.J. Lebret, *L'économie humaine*, curso impartido en la Escuela Libre de Ciencias Sociales y Políticas de São Paulo, 1947, mimeografiado.

pecado social, que habría de constituir un punto de partida esencial de su futura radicalización. Lebret sustituyó así, durante los años cincuenta, a Jacques Maritain como fuente de inspiración de los medios católicos más abiertos. Siempre según Whitaker, la JUC y, de modo general, la Acción Católica brasileña se dividieron en el curso de esos años en dos tendencias divergentes: la de los discípulos de Maritain, que se convertirán en demócratas cristianos, y la de los discípulos de Lebret y Mounier, que tomará el camino del socialismo.[9]

El socialismo personalista de Émmanuel Mounier

Los escritos de Mounier se conocían en Brasil gracias a una recopilación de textos publicada en Portugal en 1960: *Émmanuel Mounier. Textos escolhidos* (compilado por João Bénard da Costa, Morais, Lisboa). En Brasil, *La petite peur du xx^e siècle* es uno de los pocos libros traducidos antes de los años sesenta (*Sombras de mêdo sobre o século xx*, Río de Janeiro, Agir, 1958). Sin embargo, muchos intelectuales y estudiantes cristianos que entendían francés leyeron sus obras durante los años cincuenta.

Lo que impacta a los lectores católicos brasileños de Mounier es ante todo su crítica radical del capitalismo como sistema fundado en el anonimato del mercado, la negación de la personalidad y el "imperialismo del dinero"; una crítica ética y religiosa que conduce a la búsqueda de una alternativa, el socialismo personalista, que reconoce que "tiene mucho que abrevar del marxismo".[10]

Para muchos jóvenes católicos brasileños de los años cincuenta el socialismo de Mounier se presenta como una alternativa para la democracia cristiana de Jacques Maritain. Como cuenta Luis Alberto Gomez de Souza, dirigente de la JUC de 1956 a 1957 (y amigo cercano de Gustavo Gutiérrez), "descubrí a Mounier al leer *Feu la chrétienté* y abandoné a Maritain". Alfredo Bosi, otro intelectual católico conocido, subraya también la importancia para su evolu-

[9] Entrevistas del autor con Francisco Whitaker, 27 de noviembre de 1986 y 16 de septiembre de 1988. Como la mayoría de los miembros de la izquierda cristiana de esta época, Whitaker pertenece hoy al Partido de los Trabajadores brasileño.

[10] É. Mounier, *Feu la chrétienté*, París, Seuil, 1950, p. 52.

ción política de la polémica entre Mounier y Maritain, agregando: "Defendía un socialismo cristiano y hacía propuestas en contra de la propiedad que iban mucho más allá de la democracia cristiana, que respetaba la propiedad privada".[11]

En su libro sobre la historia de la JUC brasileña, Luis Alberto Gomez de Souza recuerda que desde 1953 hizo publicar, en el boletín de la JUC de Belo Horizonte, dos extractos de *Feu la chrétienté*, con una nota que presentaba a Mounier como "el autor que ha influido de la manera más profunda en la juventud de Acción Católica en Francia, Canadá y Bélgica". El título escogido para esta selección de textos era: "Le temporel, sacrement du royaume de Dieu", y contenía los célebres pasajes donde Mounier rechaza la distinción entre una historia sagrada y una historia profana para afirmar que existe una sola historia, la de la humanidad que avanza hacia el reino de Dios. Rechazando a Maritain, los militantes de la JUC de São Paulo y Belo Horizonte escogieron, con Mounier, un camino que los conduciría progresivamente hacia un compromiso personalista y socialista. Pero es sobre todo hacia fines de los años cincuenta cuando comienza a jugar un papel decisivo para toda una generación: según el padre Henrique Lima Vaz, uno de sus principales asistentes de la JUC, a principios de los años sesenta Émmanuel Mounier era "el maestro más seguido por la juventud católica brasileña".[12]

Si bien una parte del clero lo percibía como una alternativa cristiana aceptable frente al marxismo, para muchos jóvenes militantes el socialismo personalizado había sido la introducción necesaria al socialismo a secas y a veces una etapa en la evolución hacia el marxismo.

[11] Entrevista con Luis Alberto Gomez de Souza, 29 de septiembre de 1988, y con Alfredo Bosi, 12 de octubre de 1988. Este último menciona, entre las obras de Mounier que leyó en esa época, *Les certitudes difficiles, De la propriété capitaliste à la propriété communautaire, Le personnalisme,* así como la revista *Esprit*. Publicó artículos sobre Lebret y Mounier en el diario de la izquierda cristiana, *Brasil Urgente*.

[12] L.A. de Gomez Souza, *op. cit.*, p. 156, y H. de Lima Vaz, "La jeunesse brésilienne à l'heure des décisions", *Perspectives de catholicité*, 4, 1963, p. 288.

La orden de los dominicos, Congar, Chenu, Cardonnel, los curas obreros

Los vínculos profundos entre la orden de los predicadores francesa y brasileña son un vector estratégico en la constitución de un nuevo campo religioso en Brasil. La presencia de misioneros franceses en ese país y de seminaristas brasileños en los grandes centros de dominicos en Francia (Saint-Maximin, Saulchoir) garantiza una intensa circulación entre los dos países.

Ahora bien, como ya se sabe, la orden de los dominicos franceses era en los años cincuenta la avanzada del catolicismo francés: es ella la que defenderá, en 1952-1954, a los curas obreros (entre ellos muchos dominicos) atacados por Roma –lo que le valdrá el castigo de los tres provinciales y la condena de sus teólogos más conocidos, los padres Chenu y Congar.[13]

Congar, Chenu y otros dominicos (Christian Duquoc) eran cuidadosamente leídos y estudiados en los seminarios dominicanos de Brasil y constituían una parte sustancial de la cultura religiosa de los capellanes dominicos que habrían de aconsejar, orientar y "tomar a su cargo" a la JUC. La nueva concepción del papel de los laicos en la Iglesia, introducida por Yves Congar en *Jalons pour une théorie du laïcat*, sirvió sin duda para legitimar, entre esos capellanes y entre los jóvenes militantes católicos, la importancia y la autonomía de este movimiento en relación con la jerarquía.[14]

La voluntad de la izquierda católica brasileña de comprometerse codo con codo con los trabajadores tuvo una importante fuente de inspiración en la experiencia francesa de los curas obreros, que dio a conocer la obra de M.D. Chenu –en especial *Pour une théologie du travail* (París, Seuil, 1954)– y sobre todo gracias a la presencia en Brasil de numerosos misioneros dominicos que participaron en esta iniciativa.

Pocos dominicos franceses llegados a Brasil tuvieron tanto im-

[13] Véase a este respecto el libro de Émile Poulat, *Une Église ébranlée. Changement*

pacto sobre la izquierda católica como Thomas Cardonnel. Su breve estancia –de diciembre de 1959 a fines de 1961– electrizó la atmósfera y contribuyó a radicalizar los ánimos. Sus prédicas de estilo profético, sobre temas como el dinero y la pobreza, y sus ligas con los jóvenes de la JUC lo pusieron en conflicto con la jerarquía brasileña, sobre todo con monseñor Jaime de Barros Câmara, el obispo conservador de Río de Janiero. Charles Antoine, en su historia de la Iglesia brasileña contemporánea, lo presenta como uno de los hombres que marcaron el comienzo del nuevo decenio y contribuyeron al gran giro que habría de dar la juventud brasileña.[15]

Algunos de sus artículos y de sus conferencias en Brasil serían publicados luego en Francia: Cardonnel denuncia la "blasfemia estructural" que representa el contraste entre las chozas infames de las favelas y "el lujo insultante de los bancos", esos "palacios suntuosos donde se acumula el dinero". En la celebración del primero de mayo insiste en la solidaridad de los cristianos con la emancipación de los obreros: "Los trabajadores deben unirse en contra del poderío, en contra de la ambición humana de dominar a los demás, y la cólera de los pobres, capaz de asumir una sana violencia, puede traducir concretamente la exigencia de un mundo de amistad entre los hombres." Criticando las formas integristas de la religión –para las cuales Dios es el garante de todas las jerarquías–, no teme rendir homenaje a la crítica marxista: "Porque Marx y Engels encontraron que la religión siempre fue así, porque una multitud de hombres descubren que es efectivamente así, la denuncian justificadamente como la fuente de las enajenaciones. Ella despoja al hombre de su sustancia, de su dignidad, lo obliga a apartarse de sí mismo, de su humanidad, ella lo hace un extraño para sí mismo." En fin, anticipando un tema esencial de la teología de la liberación, celebra el Éxodo como la demostración profética de la "posibilidad constante de revertir el falso orden eterno". La Biblia nos enseña que "la liberación de los hombres es posible puesto que el pueblo más humillado de todos los pueblos de la tierra pasa de la opresión a la libertad".[16]

Los artículos de Cardonnel se publican en 1960 en el periódico del movimiento estudiantil de Río de Janerio (dirigido por una coalición de la JUC y la izquierda), *O Metropolitano*, y reeditados en 1962 en una recopilación, *Cristianismo hoje*, realizada por dos dirigentes de la JUC, Luis Alberto Gomez de Souza y Herbert J. Souza. Uno de estos textos, especialmente radical (que no será incluido en la versión francesa de sus sermones), tendrá un impacto considerable en la izquierda cristiana brasileña. Intitulado "Dios no es un mentiroso como una cierta paz social", en él afirma:

> No podemos insistir nunca suficientemente en la necesidad de denunciar la armonía natural, la colaboración de clases. Dios no es así de deshonesto, así de mentiroso como un cierto tipo de paz social que consiste en la aceptación de toda injusticia como algo natural. La violencia no es solamente un hecho que se dé en las revoluciones. También caracteriza al mantenimiento de un cierto orden.[17]

En julio de 196[illegible], Cardonnel participa en una reunión con el padre Henrique Lima Vaz, SJ, de los dirigentes de la JUC, del periódico estudiantil *O Metropolitano* (Vinicius Caldeira Brandt, Carlos Diegues) y de los intelectuales católicos (Raul Landim, Antonio Octavio Cintra), con vistas a la fundación de un equivalente brasileño de la revista *Esprit*. El intento fracasa momentáneamente, y el proyecto se realizará mucho después, en 1966, con el lanzamiento de la revista *Paz e Terra*.[18]

Los artículos y conferencias de Cardonnel van a desencadenar una violenta polémica, contribuyendo así a la separación entre "progresistas" y "conservadores" en la opinión católica brasileña; constituyen una ruptura explícita con el principio de la armonía social de la doctrina de la Iglesia, por su franco reconocimiento de la lucha de clases como un "hecho". Estrepitosamente denun-

103. Véase también sus memorias de la visita que realizó a Brasil en su libro *Ce Dieu dont nous vivons*, París, Éditions de l'Épi, 1963, pp. 82-83.

[17] Fray Cardonnel, "Deus não é tão mentiroso como certa Paz Social", en H.J. Souza, *Cristianismo hoje*, Río de Janeiro, Editorial Universitaria, p. 21. Los historiadores de la izquierda cristiana (E. de Kadt, Thomas Bruneau) mencionan este artículo, que sin duda sacudió la imaginación de sus contemporáneos.

[18] José Oscar Beozzo, *op. cit.*, p. 109.

ciados por el ideólogo católico conservador Gustavo Corção, serán recibidos con entusiasmo por los jóvenes militantes jucistas. Finalmente, en 1961, la jerarquía brasileña hará que sus superiores lo hagan volver a Francia.[19]

El "Marx" de Jean-Yvez Calvez

En 1959, una editorial portuguesa traduce y publica en dos volúmenes la obra monumental de Jean-Yvez Calvez, SJ, sobre el pensamiento de Karl Marx. Este libro será ávidamente estudiado por toda la generación de religiosos y militantes laicos reunidos alrededor de la Acción Católica brasileña.

La obra de Calvez pretendía ser a la vez una presentación objetiva y fiel de la teoría filosófica, política y económica del autor de *El capital* y una crítica matizada de ella en nombre del pensamiento cristiano. Como observa el mismo autor, lo que intentó fue restituir, con la mayor coherencia, el razonamiento de Marx, siguiéndolo paso a paso en sus investigaciones y tomando en serio sus críticas de la enajenación y de la explotación capitalista, señalando a la vez, en último análisis, las contradicciones en el seno de este pensamiento.[20]

Esta libro llega a Brasil exactamente en el momento en que un número creciente de jóvenes y de intelectuales cristianos comienzan a interesarse cada vez más en Marx. Muchos de ellos descubrirán a este autor gracias al libro de Calvez, que será ampliamente utilizado por algunos instructores en el convento de los dominicos. Según el testimonio de Yvo do Amaral Lesbaupin (a la sazón novicio dominico), con frecuencia se leía "saltando" las secciones crí-

[19] En otro pasaje del artículo mencionado, Cardonnel escribió: "Antes de tomar una postura delante de una ideología de la lucha de clases, es necesario reconocer el hecho de la lucha de clases. Los trabajadores de la ciudad y el campo no tienen, propiamente hablando, la iniciativa de este combate, que les es prácticamente impuesto por los detentadores del capital y del poder" (*Cristianismo hoje*, *op. cit.*, p. 21). Véase a este respecto los comentarios pertinentes de Marcio Moreira Alves, *L'Église et la politique au Brésil*, París, Cerf, 1974, p. 120, y Emmanuel de Kadt, *Catholic radicals in Brazil*, p. 64.

[20] Jean-Yves Calvez, *O pensamento de Karl Marx*, Porto, Livraria Tavares Martins, 1959, vol. 1, pp. 336, 338, 474.

ticas y limitándose a estudiar la exposición –notable– del pensamiento marxista.[21]

Tenemos aquí un ejemplo, casi ideal-típico, de esa *lectura creativa* que selecciona fuentes y las reinterpreta en los términos de una nueva problemática, más radical. Una obra que pretendía ser, en último término, una crítica de las ideas de Marx –y del intento por parte de algunos, como Henri Desroche, de reconciliarlas con el cristianismo– acabó por servir de introducción al marxismo para toda una generación de jóvenes católicos brasileños. Más que de "influencia", es decir, una relación de un solo sentido entre un emisor y un receptor, habría que hablar aquí de *diálogo* con una obra, en una *dialéctica de la recepción* que conduce a que la problemática se revierta.

Los autores y los movimientos franceses que hemos examinado hasta aquí están lejos de ser los únicos que influyeron en la evolución de la Iglesia brasileña. Se podría mencionar a muchos otros: Charles Péguy, precursor de un socialismo cristiano; Teilhard de Chardin, gracias a su concepto de "socialización" (que será reformulado en términos mucho más políticos por los brasileños; Henri de Lubac, sobre todo por sus escritos acerca del papel de los laicos; la recopilación de textos económicos de la Iglesia hecha por J.-Y. Calvez y J. Perrin (*Église et société économique*); el abate Pierre; Voillaume, etc. Un estudio más detallado, si no es que exhaustivo, debería tomar en consideración el papel de este conjunto de fuentes diversas y a veces contradictorias.

LA REINTERPRETACIÓN BRASILEÑA DE LA CULTURA CATÓLICA FRANCESA (1959-1962)

El papel motor de la JUC brasileña

cristiana en Brasil y, en cierta manera, fue la precursora de aquello que se convertiría en la teología de la liberación. El pensamiento católico francés fue sin duda uno de sus ingredientes más importantes en la preparación del coctel explosivo que constituye, a fines de los años cincuenta, la ideología jucista brasileña.

Uno de los primeros documentos que anuncia esta transformación fue el informe presentado en 1959 en la conferencia de la JUC por el asistente de Recife, el dominico Almery Bezerra, con el título "De la necesidad de un ideal histórico". Mas si bien es evidente una tendencia general de la avanzada del catolicismo brasileño a remplazar a Maritain por Lebret y Mounier, también nos enfrentamos a la paradoja que representa la referencia central, en este texto, al concepto de "ideal histórico", directamente tomado de *L'humanisme intégral* (1936) de Jacques Maritain. Nos enfrentamos de nuevo con un uso heterodoxo de términos y de conceptos europeos: como subraya Luis Alberto Gomez de Souza, este documento se sitúa en un proceso de ruptura en el curso del cual "las mismas expresiones de un autor son empleadas en un sentido enteramente diferente de aquel para las que fueron creadas".[22] Almery Bezerra no era ni "maritainiano" ni partidario de la democracia cristiana: simplemente, necesitaba un concepto que le permitiera orientar el debate hacia las cuestiones históricas concretas y la necesaria transformación social.

Una etapa suplementaria y mucho más radical en la reinterpretación de la expresión de Maritain está representada por un documento redactado por un grupo de militantes de la JUC de Belo Horizonte (entre otros Herbert J. Souza, "Betinho"), en nombre de la región centrooeste del movimiento: "Algunas líneas directrices para un ideal histórico cristiano para el pueblo brasileño." Este texto, presentado ante la conferencia llamada de los Diez Años de la JUC (1960), era, como subraya Marcio Moreira Alves, "un trabajo totalmente diferente de todo lo que la JUC había producido hasta entonces, porque casi no abordaba las cuestiones religiosas, sino que giraba alrededor de problemas políticos y económicos".

Al proponer la reforma agraria, el combate a los monopolios

programa revolucionario", que provocó "una sorpresa gigantesca".[23]

El documento de 1960 se refiere al texto de Almery Bezerra, pero da al término "ideal histórico" un contenido mucho más concreto que éste. Entre los autores citados se encuentra de todo, desde santo Tomás de Aquino hasta Maritain, pasando por Pío XII, pero en función de un objetivo que rebasa con mucho la doctrina social de la Iglesia.

Es evidente que ciertas referencias católicas tienen ante todo una función legitimante, pero en otros casos se trata efectivamente de conceptos que "trabajan" en la trama íntima del texto. El ejemplo más importante es el personalismo de Mounier, presente no solamente por las citas sino como problemática central de todo el documento, en especial en su sección económica.[24]

Un año más tarde, el DCE (Directorio Central de Estudiantes) de la PUC (Pontificia Universidad Católica) de Río de Janerio, presidido por un dirigente de la JUC, Aldo Arantes –que pronto habría de convertirse en el primer presidente jucista de la UNE (Unión Nacional de Estudiantes) y por ello sería excluido de la JUC por la jerarquía de la Iglesia–, publica un "Manifiesto" de carácter a la vez filosófico, teológico y político. El padre Henrique Lima Vaz, SJ, filósofo de formación hegeliana, cercano a los autores de este texto, observa que en él se encuentra la inspiración de pensadores como Congar, Chenu, de Lubac, Teilhard de Chardin y sobre todo Émmanuel Mounier, explícitamente citado.[25]

[23] Marcio Moreira Alves, *L'Église et la politique au Brésil*, p. 120. Para un análisis más detallado véase *supra*, el capítulo sobre la Iglesia en Brasil.

[24] Por ejemplo: "III. *Sustitución de la economía anárquica, fundada en la ganancia, por una economía organizada en las perspectivas totales de la persona* [É. Mounier, *Le personnalisme*, *op. cit.*, p. 120]. Esta línea directriz implica, entre otras medidas, la planificación de la economía nacional [...]. Observación: la planificación de la economía brasileña deberá, sin duda, normarse también siguiendo los principios del personalismo cristiano [...] IV. *Eliminación del anonimato de la propiedad capitalista*, en la forma de las grandes y poderosas sociedades anónimas; eliminación de los leviatanes trascendentes, escindidos de las personas, que son las empresas capitalistas; en el dominio entero de lo económico deberá remplazarse este anonimato, esta trascendencia, por instituciones fundadas en *la responsabilidad personal*." Cf. Regional Centro-Oeste, "Algumas diretrizes de um ideal histórico cristão para o povo brasileiro", en Luis Gonzaga de Souza Lima, *Evolução política dos católicos e da Igreja*, Petrópolis, Vozes, 1979, pp. 91-92.

[25] H. de Lima Vaz, "La jeunesse brésilienne à l'heure des décisions", *op. cit.*,

La referencia a Mounier se sitúa, de nuevo, dentro del contexto de una crítica del capitalismo:

> La producción de estos bienes no puede ya obedecer al mecanismo de la ganancia que echan a andar las grandes empresas en el mercado libre y canaliza hacia las cimas del poder económico las más grandes riquezas. En este sentido, es urgente denunciar la propiedad capitalista y provocar el advenimiento de esta 'propiedad humana' diversificada de la que habla É. Mounier.[26]

Con la agravación del conflicto entre la Iglesia y la JUC, una gran parte de los dirigentes (Aldo Arantes, Vinicius Caldeira Brandt, Herbert José de Souza) y de los militantes del movimiento deciden abandonarlo para crear en 1962 –con el sostén de varios de los antiguos asistentes de la JUC (el padre Lima Vaz, Almery Bezerra)– una organización política nueva, Acción Popular (AP), que ya no pretende ser cristiana sino una opción socialista (de fuerte coloración marxista).

En el texto fundador de la AP, el "documento base" de 1963, ya no se encuentra ninguna referencia a las fuentes católicas o cristianas, francesas u otras. Ello no impide que la influencia de ciertos pensadores religiosos no sea perceptible. Pablo Richard habla de un cierto dualismo entre las secciones alrededor de la coyuntura política, redactada por Herbert José de Souza, de inspiración más bien marxista, y los capítulos histórico-filosóficos, escritos por el padre Lima Vaz, que consistía en "una mezcla, por cierto bastante original y coherente, de teorías formuladas por autores como Lebret, Mounier, Teilhard de Chardin, Hegel y Marx".[27]

Se encuentra, en efecto, en el documento de la AP una concepción de la "socialización" como ley de la evolución histórica humana que es ciertamente de inspiración teilhardiana, mientras que la definición del socialismo como "comunidad de personas en la transparencia" le debe sin duda algo a Mounier. Pero, en conjun-

p. 288. En este contexo se refiere a Mounier como el maestro al que más seguía la juventud católica brasileña.

[26] "Manifesto do Diretorio Central do Estudantes da Pontificia Universidade Católica", en L.G. Souza da Lima, *op. cit.*, pp. 102-103.

[27] Pablo Richard, *op. cit.*, p. 156. Sobre la influencia de Mounier y del personalismo en la AP, véase E. de Kadt, *op. cit.*, pp. 90-94.

to, se trata de un texto que se sitúa más allá de las referencias de la "izquierda cristiana" y que afirma resueltamente no ser confesional.

DOM HELDER CÂMARA, EL "OBISPO DE LOS POBRES"

Dom Helder Câmara, quien se convertirá durante los años setenta en "el obispo católico más famoso del mundo",[28] el símbolo internacionalmente conocido del compromiso social de la Iglesia brasileña y de su enfrentamiento con el régimen militar, era mucho más prudente, a fines de los años sesenta, que los bulliciosos militantes de la JUC. Pero el apoyo que daba a la JUC y sus posturas reformadoras lo sitúan ya en la punta de una jerarquía clerical todavía bastante conservadora.

Nacido en Fortaleza (estado de Ceara, en el noreste brasileño), en 1909, Helder Câmara recibió en el seminario una educación tradicionalista, profundamente marcada por la cultura religiosa de la Contrarreforma. Admirador del intelectual católico maurassiano Jackson de Figueiredo (muerto en 1928), el fundador de la revista conservadora *A Ordem*, terminará por adherirse, durante varios años (1932-1937), al movimiento integralista, una versión brasileña del fascismo, inspirada por el corporatismo reaccionario –fuertemente apoyado por la Iglesia católica– del régimen de Salazar en Portugal.[29]

Formado por la cultura francesa, Helder Câmara era un lector entusiasta de Sainte-Beuve, Claudel, Péguy, Saint-Exupéry.[30] Nombrado obispo auxiliar de Río de Janeiro en 1952, funge como uno de los organizadores del gran Congreso Eucarístico Internacional celebrado en esta ciudad en 1955. De este año data lo que él ha llamado su "conversión a los pobres", pero curiosamente fue ne-

cesaria la intervención de un prelado francés, el viejo cardenal Gerlier de Lyon, sacudido por la miseria de las favelas de la capital brasileña, para que el obispo brasileño tome conciencia, súbitamente, de la realidad social de su país...

A partir de ese momento monseñor Helder Câmara va a movilizarse para la reubicación de los habitantes de las favelas, organizando lo que llama la "cruzada de san Sebastián", tomando el nombre del patrono de la ciudad de Río de Janeiro, y para la reforma agraria. Su marco de pensamiento es el de una "teología del desarrollo", fuertemente marcada por las ideas del padre Lebret.

Desde 1952 se interesa en los trabajos de Lebret y apoya la propuesta del Ministerio del Trabajo del gobierno brasileño (Vargas) de invitarlo como experto. Su intervención permitió, no sin dificultad, mitigar las reticencias de los arzobispos de Río de Janeiro y de São Paulo y de las autoridades dominicanas en Roma. Varios años más tarde, en 1958, participa en Buenos Aires, junto con su amigo el obispo chileno de Talca, monseñor Larraín, en una sesión internacional de economía humana para el clero de Latinoamérica. El responsable de Economía y Humanismo en Brasil, el dominico José Santa Cruz, recuerda el "entusiasmo" que producían en el obispo de Río de Janeiro las ideas de Lebret. Se encuentran huellas de las ideas del dominico francés en sus homilías y discursos, donde conceptos como "civilización solidaria" o "desarrollo integral" aparecen con frecuencia. No es casual que, varios años después, durante el Concilio Vaticano II, lo escoja como especialista y lo asocie estrechamente a los trabajos conciliares.[31]

Dom Helder Câmara ejercía una influencia innegable sobre todo un sector de la Iglesia brasileña en su función de secretario de la Conferencia de Obispos (CNBB) y asistente general de Acción Católica. En ocasión de la semana nacional de AC en mayo de 1957, veinticuatro obispos firmaron una declaración común donde se reconoce su inspiración e incluso su estilo. Según este documento, bastante avanzado para la época, las principales conclusiones que había que sacar del encuentro eran:

–evitar [...] toda apariencia de compromiso de la Iglesia con las estructuras capitalistas;

–evitar, delante del comunismo, una actitud negativa, de simple anticomunismo, sin combatir también el materialismo capitalista que trae consigo la revuelta y por lo tanto el comunismo;

–conocer y dar a conocer el movimiento obrero y el problema obrero en su realidad total para luego no ser incapaces de hablar un lenguaje accesible a los trabajadores;

–evitar [...] en las relaciones con los movimientos obreros, la actitud paternalista del que simpatiza con los obreros pero los considera incapaces de promover el avance de su propia clase.[32]

Se reconocen en este pasaje ciertas preocupaciones de Lebret, sólo que situadas en un nuevo contexto.

Cuando la JUC sufrió una transformación en 1960, monseñor Câmara se distingue de los conservadores al tomar valerosamente la defensa de los jóvenes y de las resoluciones adoptadas por su congreso, en una circular dirigida a los obispos. Según el secretario de la CNBB, el ideal histórico que blandían los jucistas no era más que una adaptación de la doctrina social cristiana "a las circunstancias de nuestro tiempo y nuestro medio". En su conclusión insiste: "la JUC, lejos de cometer una transgresión por su esfuerzo actual, *vive un momento de plenitud y merece el apoyo y el ánimo de los obispos*". Incluso sugiere que habría que "alentar con urgencia a los profesores universitarios a hacer un esfuerzo paralelo al que despliega actualmente la JUC".[33]

Helder Câmara no fue el único católico que evolucionó del maurassismo de Jackson de Figueiredo hacia lo que se designa habitualmente como la "izquierda cristiana"; lo mismo ocurrió, entre otros, con el gran intelectual católico brasileño Alceu Amoroso Lima. Sería apresurado deducir que los dos extremos no son más que ramas del mismo tronco, el catolicismo intransigente. Pero es verdad que una cierta crítica "romántica" del liberalismo capitalista moderno pudo facilitar el paso de ciertos católicos de una posición corporatista y archiconservadora al cristianismo liberacionista.

Monseñor Câmara se convertirá en 1970 en la oveja negra del

[32] Citado por Luis Alberto Gomez de Souza en *op. cit.*, p. 144.
[33] L.A. Gomez de Souza, *op. cit.*, pp. 168-170.

régimen militar brasileño por haber denunciado públicamente la tortura sistemática de los prisioneros políticos.

En el curso de los años sesenta, se acerca a la teología de la liberación e inspira algunos de los documentos más radicales de ciertos grupos de obispos brasileños, que denuncian el modelo capitalista de desarrollo promovido por la dictadura brasileña. En una mirada retrospectiva, observa en 1977: "He aquí por qué la palabra desarrollo, en la que creímos tanto, con el padre Lebret –a quien elegí como especialista en el concilio–, con François Perroux, con Paulo VI, decepcionó nuestras esperanzas. Hoy preferimos hablar de liberación."[34]

LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

Luis Alberto Gomez de Souza cita en su libro sobre la JUC un comentario de Gustavo Gutiérrez sobre el papel histórico de la izquierda cristiana brasileña:

> Fue en Brasil, precisamente en la JUC, en los inicios de los años sesenta, donde muchas de las intuiciones de lo que más tarde constituirá la teología de la liberación latinoamericana empezaron a concretarse, en un lento proceso aunado a una práctica y, sobre todo, a una práctica política.

A raíz de la redacción de su libro fundador, *Teología de la liberación* (1971), Gutiérrez hizo un viaje a Brasil para entrevistarse con algunos ex dirigentes de la JUC acerca de sus experiencias de principios de los sesenta.[35]

Si la teología de la liberación es, como afirman sus autores, una reflexión a partir de una práctica previa, esta práctica fue, en Brasil, la de los militantes cristianos de la JUC, de la JOC y de Acción Popular, así como, más tarde, de las comunidades de bases. Una práctica confrontada, a partir de 1964, con el régimen militar, que va

[34] H. Câmara, *op. cit.*, p. 161. Sobre el itinerario de monseñor Câmara a partir de su nombramiento como arzobispo de Olinda y Recife (1964) es útil consultar el libro de Richard Marin, *op. cit.*

[35] Entrevista con G. Gutiérrez, en L.A. Gomez de Souza, *op. cit.*, p. 9.

a ejercer sobre los cristianos comprometidos una represión sin piedad.

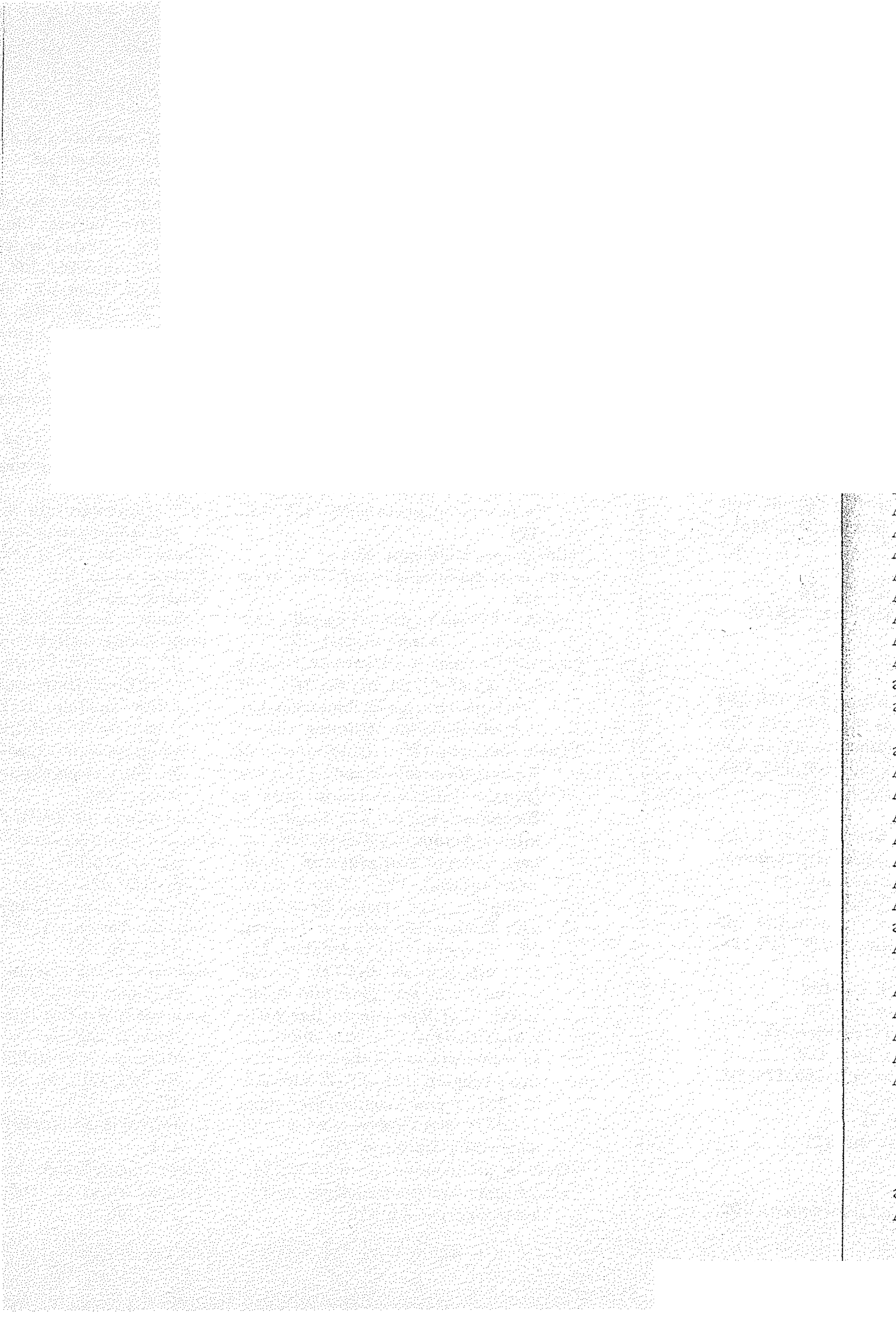
Incluso Leonardo Boff, formado en Italia y en Alemania, leía ávidamente a Bloy, a Péguy y a Bernanos y estudió los escritos teológicos de Congar y Duquoc antes de partir a Europa en 1965.[36] En cuanto a fray Betto, él comenzó su formación intelectual con Maritain, Lebret, Mounier y Alceu Amoroso Lima.[37]

Pero el hecho más importante es que no solamente la mayoría de los teólogos –como Betto y Hugo Assmann (que en 1962 ya había completado estudios teológicos y sociológicos en Roma y en Frankfurt)– sino una buena parte de los dirigentes y animadores, todavía en ese momento, de ese vasto movimiento social que llamamos *cristianismo liberacionista,* participaron activamente en las actividades de la JUC, la JOC y Acción Popular a principios de los sesenta.

Existe, pues, una continuidad innegable entre la teología de la liberación y esta primera "izquierda cristiana" nutrida de pensamiento católico francés. Pero existe tambien un considerable cambio de perspectiva y, para algunos, una suerte de ruptura. Mientras que el movimiento de los laicos de Acción Católica tenía una dinámica de autonomización y, a la larga, de ruptura con la institución, la teología de la liberación y las comunidades de bases ambicionan transformar a la Iglesia. A partir de una evaluación crítica del fracaso de la JUC, de Acción Católica y de Acción Popular, Hugo Assmann decide escoger otra vía, más rigurosa desde el punto de vista teológico, pero también más directamente apoyada en el análisis marxista de la dependencia: su libro de 1970, *Opresion-liberacion* (publicada por el Movimiento Internacional de Estudiantes Cristianos), que puede ser considerada la primera obra de teología de la liberación en Latinoamérica, es el fruto de estas reflexiones.[38]

Sería inútil buscar en la teología de la liberación brasileña referencias a Lebret, Mounier o Calvez. Pero en la medida en que estos pensadores del catolicismo francés más avanzado nutrieron el pensamiento y la práctica de toda una generación de cristianos

brasileños durante los años del "gran giro" de 1959 a 1962, constituyen una fuente esencial para comprender los orígenes de esta profunda transformación de la cultura religiosa que permitió, en Brasil más que en ningún otro país de Latinoamérica, una participación en masa de los cristianos en los movimientos sociales de orientación emancipatoria.[39]



ÍNDIC

tipografía: josefina anaya
impreso en publimex, s.a.
calz. san lorenzo 279-32
col. estrella iztapalapa
dos mil ejemplares y sobrantes
23 de octubre de 1999

Guerra de dioses describe la íntima relación entre religión, política y sociedad en América Latina durante los últimos tres decenios, a partir de la reinterpretación que la teología de la liberación ha hecho de la vocación de la Iglesia católica y de cómo el protestantismo ha penetrado en la tradicional ciudadela católica.

En los años sesenta la teología de la liberación se orientó hacia los problemas de un continente arrasado por la pobreza y la opresión. Abarcando una red de comunidades locales y de organizaciones pastorales, pronto se convirtió en mucho más que una corriente doctrinal. El cristianismo liberacionista se ha definido a sí mismo a través de una multitud de luchas sociales particularmente en Brasil y América Central. Muchos de los acontecimientos más importantes en la historia reciente del continente —la revolución nicaragüense, el desarrollo del Partido de los Trabajadores en Brasil, la tortuosa ascensión del presidente Aristide en Haití y el levantamiento en Chiapas— testimonian la influencia de una bien definida cristiandad liberacionista. Michael Löwy propone aquí una nueva interpretación —inspirada en la sociología de la cultura— tanto de la teología de la liberación como de los proyectos religiosos rivales en América Latina.

Michael Löwy es director de investigaciones sociológicas del Centre National de la Recherche Scientifique, en París. Entre los muchos libros que ha publicado cabe mencionar *Redención y utopía: judaísmo libertario en Europa central*; *Georg Lukács*: *del romanticismo al bolchevismo* y *Marxismo en América Latina*. Siglo XXI ha publicado de este autor *El pensamiento del Che Guevara*.

PORTADA: GRABADO DE ALBRECHT DÜRER, *EL HOMBRE DE LAS AFLICCIONES BURLADO POR UN SOLDADO*




968-23-2208-1
9 789682 322082